ಪರಮಾರ್ಥ ಚಿಂತಾಮಣಿ

(ಇಡಿಯ ವಿಶ್ವದ ತಿರುಳನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವ ಮನನಕ್ರಮ)



ಶ್ರೀಶ್ರೀಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳವರು

ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ
ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ
2000

ಗ್ರಂಥಪರಿಚಯ

ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಭಾಷ್ಯಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಅನುವಾದಿಸಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಬ್ರಹ್ಮೀಭೂತ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರ ಸರಸ್ವತೀ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಗಳು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ (1941) ಬರೆದು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದ 'ಪರಮಾರ್ಥ ಚಿಂತಾಮಣಿ' ಎಂಬ ಈ ಗ್ರಂಥವು ವಾಚಕರಿಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಪರಿಚಿತವಾದಗ್ರಂಥವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಆ ಗ್ರಂಥದ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗವನ್ನು ಬರೆದು ಪ್ರಕಟಿಸಬೇಕೆಂಬ ಸಂಕಲ್ಪವೂ ಶ್ರೀಗಳವರಿಗೆ ಇತ್ತು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕಾರ್ಯಾರಂಭ ಮಾಡಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ತತ್ತ್ವದರ್ಶನಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಸಮೇತ ಗ್ರಂಥವು ಮುಂದುವರೆದಿತ್ತು. ಆದರೆ ದೈವಯೋಗದಿಂದ ಶ್ರೀಜಯಚಾಮರಾಜೇಂದ್ರ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆಯ ಪ್ರಕಟನಭಾರವು ಒದಗಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಕಾರ್ಯವು ಅಲ್ಲಿಗೇ ನಿಂತು ಬಿಟ್ಟು ಮುಂದುವರೆಯಲೇ ಇಲ್ಲ.

ಗುರುಗಳ ಕಾಲಾನಂತರ ಅವರ ಕೈಬರಹಗಳ ಗ್ರಂಥರಾಶಿಯನ್ನು ಶೋಧಿಸಿದಾಗ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದ ವಿಷಯಗಳು ದೊರತವು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದರ್ಶನಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದಿದ್ದ ವಿಷಯಗಳು ಬಹಳ ಉಪಯುಕ್ತವೂ ಅಪೂರ್ವವೂ ಆಗಿದ್ದವು. ಇಂಥ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸಿ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗದೊಡನೆಯೇ ಜೋಡಿಸಿ ಈ ಹೊಸ ಸಂಸ್ಕರಣವನ್ನು ಹೊರತಂದಿದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪೌರ್ವಾತ್ಯ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಸರಣಿಗಳು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದು ಪೌರ್ವಾತ್ಯ ಸರಣಿಯು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ ಎಂಬಿದನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥಪಠನದಿಂದ ವಿದ್ವಾಂಸರು, ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಗಳವರು ಬರೆಯಲು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದ (೧) ವೇದಾಂತವೂ ಮತಗಳೂ (೨) ವೇದಾಂತವೂ ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನವೂ (೩) ವೇದಾಂತವೂ ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರವೂ (೪) ವೇದಾಂತವೂ ತರ್ಕವೂ (೫) ವೇದಾಂತವೂ ಆನಂದ ಮೀಮಾಂಸೆಯೂ (೬) ವೇದಾಂತವೂ ನೀತಿಯೂ ಈ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಅವರೇ ಬರೆದಿರುವ ಬಿಡಿ ಲೇಖನಗಳ ಮೂಲಕ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿದೆ.

ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಗ್ರಂಥಾವಳಿ

ಪರಮಾರ್ಥಚಿಂತಾಮಣಿ

(ಇಡಿಯ ವಿಶ್ವದ ತಿರುಳನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವ ಮನನಕ್ರಮ)

(ಎರಡನೆಯ ಸಂಪುಟ)

ಬರೆದವರು :

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಮಹಾಸ್ವಾಮಿಗಳವರು

ಸಂಪಾದಕ :

ಹೆಚ್.ಎಸ್. ಲಕ್ಷ್ಮೀನರಸಿಂಹಮೂರ್ತಿ

ಕ್ರಮಾಂಕ ೭೩

ಪ್ರಕಾಶಕರು :

ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶಕಾರ್ಯಾಲಯ,

ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ.

೨೦೦೦

ಮೊದಲನೆಯ ಮುದ್ರಣ ೨೦೦೦
(೨೦೦೦ ಪ್ರತಿಗಳು)

ಅಕ್ಷರ ಜೋಡಣೆ :
ಎಲ್.ಎಮ್. ಗ್ರಾಫಿಕ್ಸ್,
ನಂ. 1752/3, ''ಅಕ್ಷಯ ಮ್ಯಾನ್‌ಷನ್'',
ಮಲ್ಲೇಶ್ವರಂ ರೈಲ್ವೆ ನಿಲ್ದಾಣದ ಎದುರು,
ಮಾರುತಿ ಎಕ್ಸ್‌ಟೆನ್ಷನ್, ಬೆಂಗಳೂರು - 21.
ದೂ : 332 1182 / 342 0651

ಮುದ್ರಣಸ್ಥಾನ :
ಶ್ರೀಗಣೇಶ್ ಮಾರುತಿ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್
ನಂ. 76, 3ನೇ ಬ್ಲಾಕ್, 6ನೆ ಮುಖ್ಯರಸ್ತೆ,
ತ್ಯಾಗರಾಜನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು - 560 028.
ದೂ : 652 8542

ಪೀಠಿಕೆ

ಈ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ತಮ್ಮ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒಂದನೆಯ ಭಾಗದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ (ಪುಟ ೩೦೦) ಹೀಗೆ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ : (೧) ವೇದಾಂತದ ಕೆಲವು ವಾದಗಳು (೨) ವೇದಾಂತದ ಪ್ರಧಾನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಅದರ ಒಳಭೇದಗಳೂ (೩) ವೇದಾಂತವೂ ಇತರದರ್ಶನಗಳೂ (೪) ವೇದಾಂತವೂ ಮತಗಳೂ (೫) ಪರಮಾರ್ಥವೂ ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನವೂ (೬) ವೇದಾಂತವೂ ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರವೂ (೭) ವೇದಾಂತವೂ ತರ್ಕವೂ (೮) ವೇದಾಂತವೂ ಆನಂದಮೀಮಾಂಸೆಯೂ (೯) ವೇದಾಂತವೂ ನೀತಿಯೂ.

ಈ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗವನ್ನು ಬರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಅವರು ತಮ್ಮ ಪೀಠಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಾ ಅಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯಗಳು ಅಡಕವಾಗಿಬಿಡುವವೆಂದೂ ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ **ವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯಾಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ** ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿರುವದಾಗಿಯೂ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಎರಡನೆಯ ಸಂಸ್ಕರಣದ ಪೀಠಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಮೇಲ್ಕಂಡ ಒಂಭತ್ತು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಗ್ರಂಥ ಭಾಗವನ್ನು ರಚಿಸಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಈ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕುತೂಹಲವಿರುವದು ತಿಳಿದುಬಂದದ್ದರಿಂದ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರೇ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶ ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ್ಗೆ ಲೇಖನರೂಪದಿಂದ ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಆ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗವು ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಗ್ರಂಥದ ಪೂರ್ಣಶರೀರವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಇನ್ನು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯದರ್ಶನಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥಕಾರರೇ ಬಹಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಬರೆದು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿದ್ದ ಸುಮಾರು ೧೨೦ ಪುಟಗಳಷ್ಟು ವಿಷಯವು ಅವರ ಕೈಬರಹದ ಭಂಡಾರದಲ್ಲಿ ದೊರಕಿತು. ಈ ಬರಹಗಳೂ ಅಮೂಲ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಪ್ರಕಟವಾಗಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯು ಇದ್ದದ್ದರಿಂದ ಹಾಗೂ ಶ್ರೀಶ್ರೀಗಳವರ ಯಾವ ಬರವಣಿಗೆಯೂ ಪ್ರಕಟವಾಗದೆ ಇರಬಾರದೆಂಬ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಸಂಸ್ಥೆಯವರು ಕೈಗೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕಬರಹವನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಲಾಗಿದೆ

ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಎರಡು ಸಂಪುಟಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗಿದೆಯಾದರೂ ವಾಚಕರ

ಸೌಕರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಎರಡು ಭಾಗಗಳನ್ನೂ ಒಂದುಗೂಡಿಸಿ ಒಂದೇ ಪುಸ್ತಕವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿದೆ. ಇದರ ಪ್ರಯೋಜನವೇನೆಂದರೆ ಯಾವದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಸಮಾಲೋಚಿಸುವಾಗ ಎರಡು ಸಂಪುಟಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುವದೆಂತ ಆಲೋಚಿಸಿ ಒಂದೇ ಗ್ರಂಥವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ಓದುಗರಿಗೆ ಬಿನ್ನಹ ಎಂಬ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಹಿಂದೆ ಸೂಚಿಸಿರುವಂತೆ ವಾಚಕರು ಈ ಅಮೋಘಗ್ರಂಥವನ್ನು, ಮನಸ್ಸು ಲವಲವಿಕೆಯಿಂದ ಇದ್ದು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಒಲಿಯುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿಯೇ ಓದಬೇಕಾಗಿ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ. ಇದು ಪರಮಾರ್ಥಚಿಂತಾಮಣಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಓದಿ ಚಿಂತನೆಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ವಿಷಯವು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹಗುರವಾಗಿ ಹತ್ತುವದು. ಓದಿದ ಆನಂದವೂ ದಕ್ಕುವದು.

ವಾಚಕವೃಂದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮೀಭೂತ ಶ್ರೀಶ್ರೀಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀ-ಸ್ವಾಮಿಗಳವರ ಪವಿತ್ರ ನಾರಾಯಣಸ್ಮರಣಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಈ ಪೀಠಿಕೆಯನ್ನು ಸಮಾಪ್ತಿಗೊಳಿಸಿದೆ.

ತಾ : ೭-೭-೨೦೦೦
ಶ್ರೀವಿಕ್ರಮಸಂವತ್ಸರದ
ಆಷಾಢಶುದ್ಧಷಷ್ಠೀ, ಶುಕ್ರವಾರ

ಪ್ರಕಾಶಕರು

ವಿಷಯಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆ

ಅವತರಣಿಕೆ

1. ಈ ಸಂಪುಟದ ವಿಷಯವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರತಿಪಾದನಕ್ರಮವೂ

2. ಈ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವಿಷಯಗಳೂ ಪ್ರತಿಪಾದನಪ್ರಕಾರವೂ

3. ವೇದಾಂತದರ್ಶನದ ಅಸಾಧಾರಣಸ್ಥಾನ

4. ಪರಮಾರ್ಥವು ನಿರ್ವಿಶೇಷ

5. ಉಪಸಂಹಾರ

6.

12. ಪರಮಾರ್ಥವೂ ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನವೂ

13. ಲೌಕಿಕಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯ

14. ಉಪಸಂಹಾರ

ಓಮ್

ಪರಮಾರ್ಥಚಿಂತಾಮಣಿ

(ಎರಡನೆಯ ಸಂಪುಟ)

ಅವತರಣಿಕೆ

ಸರ್ವಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದ, ಎಲ್ಲಾ ಭೂತಗಳಿಗೂ ಒಳಗಿನ ಆತ್ಮನಾದ, ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಒಡೆಯನಾದ, ಎಲ್ಲಾ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ, ಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಚೈತನ್ಯ ಸ್ವರೂಪನೂ, ಕೇವಲನೂ, ನಿರ್ಗುಣನೂ ಆಗಿರುವ ಒಬ್ಬನೇ ದೇವನು ಸರ್ವಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹುದುಗಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಶ್ವೇ. ೬-೧೧.

1. ಈ ಸಂಪುಟದ ವಿಷಯವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರತಿಪಾದನ ಕ್ರಮವೂ

೧. ಹಿಂದಿನ ಗ್ರಂಥದ ಸಿಂಹಾವಲೋಕನ

ಒಂದನೆಯ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತದರ್ಶನದ ಪ್ರಧಾನೋಪದೇಶವನ್ನೂ, ಅದನ್ನರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ ವಿಚಾರಕ್ರಮವನ್ನೂ ಮೊದಲು ತಿಳಿಯಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು 'ಇರವು', 'ಅರಿವು', 'ಆನಂದ' ಎಂಬ ಮೂರು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ವೇದಾಂತಗಳ ಪರಮಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೀಗೆಂದು ಉಪಸಂಹಾರದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಹೇಳಲಾಗಿತ್ತು :-

ಅಬಾಧಿತವಾದ ತತ್ತ್ವವೊಂದೇ ನಿಜವಾಗಿರತಕ್ಕದ್ದು ; ಅದೇ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಚೇತನಾಚೇತನರಾಶಿಯಾದ ಜಗತ್ತಿಗೆಲ್ಲ ತಿರುಳು. ಅದೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನೆನಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೆಂದು ಈಗ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಸಾರಿಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅದೇ ದಿಟವಾದ ಸ್ವರೂಪ - ಎಂಬುದೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪರಮೋಪದೇಶವು (ಪು.೧-೨೯೪)

ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿ (ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ) ಎಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ನೇರಾದ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವ ತರ್ಕ - ಇವೆರಡರ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸರ್ವಸಂಮತವಾಗಿದ್ದು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಅಬಾಧಿತವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ತೋರಿಸಿಕೊಡಲಾಗಿತ್ತು. ಅಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣಾನುಭವವನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕೆಂತಲೂ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ಅನುಭವವೆಂಬುದು ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರತ್ಯಯ ಮತ್ತು ವೇದನೆ - ಇವು

ಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ (೧-೨೯), ಪ್ರಮಾಣವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ತಳಹದಿಯಾಗಿರುವ ಅನುಭವವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೆ ಅನುಭವಾನುಸಾರಿಯಾದ ಯುಕ್ತಿಯೇ ವ್ಯಾಪಕ ಯುಕ್ತಿಯೆಂದು (೧-೪೧) ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಈ ಅನುಭವ. ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನೇ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಣೆಗೆ ಉಪಾಯವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿದೆಯೇ ಹೊರತು, ಆ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆ ಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಉಂಟು - ಎಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿ ಸಿಲ್ಲ (೧-೧೯೧)ವೆಂದೂ ಅದು ಅಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ (೧-೨೬೨) (ಪೀಠಿಕೆ ೧೬) ಒಂದು ಅವಾಂತರಭೇದಮಾತ್ರವೆಂದೂ (೧-೯ ಟಿಪ್ಪಣಿ) ತಿಳಿಯಿಸ ಲಾಗಿದೆ. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ - ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ, ಶಾಸ್ತ್ರ ವಲ್ಲಿ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ (೧-೧೪) ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮೂರು ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಅಬಾಧ್ಯವಲ್ಲ (೧-೭೦) ಎಂದು ಹೇಳಿ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನೇ ನಮ್ಮ ಪರಮಾರ್ಥ ಸ್ವರೂಪವೆಂದೂ (೫) ನಿರ್ಣಯಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ.*

ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಸರ್ವಪ್ರಾಣಿ ಗಳಿಗೂ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವವಲ್ಲದೆ ಈ ಸಾಕ್ಷಿಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಒಳಹೊಕ್ಕು ಅನು ಭವಾನುಸಾರಿಯಾದ ವ್ಯಾಪಕಯುಕ್ತಿಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ವಿಚಾರಿಸಿದರೆ, ಈ ಸರ್ವ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನೇ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಅಥವಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳೊಳಗೆ ತೋರುತ್ತಿರುವ ವಿವಿಧವಾಗಿ ವಿಭಕ್ತವಾಗಿ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಪಂಚದ ಯಾವ ಹಂಗೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವೆಂದೂ ತನಗೆರಡನೆಯದೆಂಬುದಿಲ್ಲದ ಈ ಪೂರ್ಣತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸರ್ವಾನುಭವವೂ ನಮ್ಮದಾಗುವ ರೀತಿ ಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದೆಯೆಂದೂ (ಪು. ೧-೨೦೬) ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡ ವನು ಕೃತಕೃತ್ಯನೆಂದೂ ತಿಳಿಯಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಈ ಪರಮಾರ್ಥಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗುವ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಪ್ರಯೋಜನವನ್ನೂ ವಿವರಿಸಿ (೧-ಪು.೮,೪೧,೨೬೨,೨೮೮) ಉಪ ಸಂಹಾರಮಾಡಿರುತ್ತದೆ.

* (ಈ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಎರಡು ಸಂಖ್ಯೆಗಳಿಂದ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿರುವದು ಒಂದನೆಯ ಭಾಗದ ಪುಟಸಂಖ್ಯೆ ; ಒಂದೇ ಸಂಖ್ಯೆಯಿಂದ ತೋರಿಸಿದ್ದರೆ ಅದು ಈ ಸಂಪುಟದ ಪುಟಸಂಖ್ಯೆ)

2. ಈ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವಿಷಯಗಳೂ, ಪ್ರತಿಪಾದನಪ್ರಕಾರವೂ

೨. ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಿರುವ ವಿಷಯದ ದಿಗ್ದರ್ಶನ -

ಈ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಸಂಪುಟದ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಸ್ಫುಟತರವಾಗಿ ತಿಳಿಯಿಸುವದೇ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶವಾದರೂ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಿ ಓದುಗರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹತ್ತುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗುವ ಗುರಿಯನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದದರ್ಶನ (೧-೨೭೦) ವೆಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿರುವದು ಇರವಿನ ದೃಷ್ಟಿ, ಅರಿವಿನ ದೃಷ್ಟಿ, ಸುಖದ ದೃಷ್ಟಿ ಎಂಬ ಮೂರು ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ವಿಷಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸುಕರವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸತ್, ಚಿತ್, ಆನಂದ - ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ವಿಧಿರೂಪವಾಗಿ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆಯೆಂಬ ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿಶದಗೊಳಿಸಿ ಪರಮಾರ್ಥವು ಸರ್ವಥಾ ನಿರ್ವಿಶೇಷವೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸವಿವರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗುವದು.

೩. ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳ ವಿಚಾರ

ಹಿಂದಿನ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವನ್ನು ವೇದಾಂತಗಳೆಂಬ ನಾಮಾಂತರದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಮಾತ್ರದಿಂದ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ? ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೇ ಅಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ವೇದಾಂತಾಚಾರ್ಯರೂ ಬರೆದಿರುವ ಭಾಷ್ಯಗಳು ಈಗಲೂ ಉಳಿದಿರುವಾಗ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಈ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂಬುದೇ ಸಮ್ಮತವೆಂದು ನಂಬುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ? ಎಂಬ ಶಂಕೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ಅದ್ವೈತವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಓದುಗರು ಮನಗಾಣುವಂತೆ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದು ಇಲ್ಲಿನ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಶೇಷವು.

೪. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸಂಪ್ರದಾಯ

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿದಮೇಲೂ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅಷ್ಟು ಪ್ರಕಾರಗಳೊಳಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಮನಗಾಣ

ಬೇಕು ? ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಹಿಂದೆಯೂ ಅವರ ಕಾಲದಿಂದೀಚೆಗೂ ಅದ್ವೈತಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ವಿವಿಧವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಒಂದರೊಡನೊಂದು ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳದೆ ವಿವಾದದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸದೆ ಇದ್ದ ಎಷ್ಟೋ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ಅವರ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದವೆಂಬುದು ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ಬೇರೆಬೇರೆ ಅದ್ವೈತಪ್ರಸ್ಥಾನಭೇದಗಳ ಪರಾಮರ್ಶದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅನುಯಾಯಿಗಳೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಕೂಡ ಇದೇ ಶಾಂಕರಪ್ರಸ್ಥಾನವೆಂಬ ಬಗೆಗೆ ಏಕಕಂಠರಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅಸಾಧಾರಣ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಯಾವದು ? ಆ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿರುವ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಒಪ್ಪುವಂತೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸ್ವರೂಪವೇನು ? ಅದನ್ನೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಅನುಸರಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು ? ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗುವದು.

೫. ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ಹೇಗೆ ?

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಶಾಂಕರಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ಯೆಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡಮೇಲೆ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತದ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವನ್ನು ಮಾತಿನಿಂದ ವರ್ಣಿಸುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಚಿಂತಿಸುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಯುಕ್ತವಾಗಿ ತೋರುವಂತೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ನಿರ್ವಿಶೇಷಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದಕ್ಕೇ ಬಂದಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮಾತು ವ್ಯಾಹತವಾದ ಎಂದರೆ ತನಗೆ ತಾನೇ ವಿರುದ್ಧವಾದ - ಉಕ್ತಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ ? ವಿವೇಕಿಯಾದ ಯಾವ ಮನುಷ್ಯನೂ 'ತನ್ನ ತಾಯಿ ಬಂಜೆ' ಎಂದು ಹೇಳಲಾರನು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೋಷವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗ್ರಂಥಗಳೆಂದು ಎಲ್ಲಾ ಸನಾತನಧರ್ಮಾವಲಂಬಿಗಳೂ ಒಪ್ಪಿರುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ತನಗೆ ತಾನೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ನಂಬುವದಕ್ಕಾದೀತು ? ಅವಿಷಯವಾದ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ವಿಷಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದೂ, ಅವು ಹೇಳುವ - ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅಗೋಚರವಾದ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸು

ಗಳು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು - ಎಂಬುದನ್ನೂ ಹೇಗೆ ನಂಬುವದು ? ಎಂಬ ಶಂಕೆಯೊಂದು ತಲದೋರುವದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಸಮಾಧಾನವಾಗಿ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ತಿಳಿಯಿಸುವವೆಂಬುದು ವ್ಯಾಹತೋಕ್ತಿಯಲ್ಲವೆಂದೂ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅವಲಂಬಿಸಬಹುದಾದ ಪ್ರಕಾರವೊಂದು ಇದೆಯೆಂದೂ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದೂ ಈ ಸಂಪುಟದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೬. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಅಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ 'ಅಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದಪ್ರಕ್ರಿಯೆ' ಎಂದು ಹೆಸರನ್ನಿಟ್ಟು ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಅವಲಂಬನೆಯಿಂದಲೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸಲಾಗಿದೆ. ಒಂದನೆಯ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಆ ಪ್ರಧಾನಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅವಾಂತರಭೇದವು ಮಾತ್ರವೇ, ಎಂದು ಒಂದನೆಯ ಸಂಪುಟದ ಪೀಠಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟರೂ ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವದು ಶಕ್ಯವೆ ? ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಪರಿಹಾರವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾಗಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅನುಸರಿಸಿರುವ ಪ್ರಧಾನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಒಳಭೇದಗಳು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸಬೇಕೆಂಬುದೂ ಈ ಸಂಪುಟದ ಒಂದು ಗುರಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

---

3. ವೇದಾಂತದರ್ಶನದ ಅಸಾಧಾರಣಸ್ಥಾನ

೭. ಇತರದರ್ಶನಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆ

ಶಾಂಕರಪ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅದ್ವೈತದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿರುವ ಅಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದಪ್ರಕ್ರಿಯೆ - ಇವೆರಡನ್ನೂ ಮನಗಾಣಿಸಿದ ಮೇಲೂ ಕೆಲವರಿಗೆ ಒಂದು ಶಂಕೆಯು ಉಂಟಾಗಬಹುದು. ವೇದಾಂತದಂತೆಯೇ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯ, ಯೋಗ, ನ್ಯಾಯ, ವೈಶೇಷಿಕ, ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆ - ಎಂಬ ಆಸ್ತಿಕದರ್ಶನಗಳೂ ಕೆಲವು ಇವೆ. ಅವು ವೇದದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅವೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವಾದ ತರ್ಕವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದರೊಂದು ದರ್ಶನದವರ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊ, ಅಥವಾ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಕೆಲವು ವಾದಗಳೊ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾಗಿ ಏತಕ್ಕೆ ಇರಬಾರದು ? ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೊಪ್ಪದ ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ, ದರ್ಶನಗಳು ತರ್ಕವನ್ನೂ, ಅನುಭವವನ್ನೂ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ವೇದಾಂತದರ್ಶನವೂ ಒಂದು ಪಂಗಡದ ಜನರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಒಗ್ಗುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಮರ್ಪಿಸಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಮಿಕ್ಕ ದರ್ಶನಗಳನ್ನೇಕೆ ಕಡೆಗಣಿಸಬೇಕು ? ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಕೆಲವು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿ ಅಥವಾ ಒಪ್ಪದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ತರ್ಕಾನುಭವಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಮಾಡಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಮೂಲೆಗೊತ್ತುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ? ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಇತರ ದರ್ಶನಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಪರಿಹಾರವಾಗಿ ಸಾಂಖ್ಯ ಯೋಗ ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕಾದಿ ಆಸ್ತಿಕದರ್ಶನಗಳನ್ನೂ, ಬೌದ್ಧಜೈನಾದಿರೂಪವಾದ ಅವೈದಿಕದರ್ಶನಗಳನ್ನೂ, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಯುಕ್ತಿಪ್ರಧಾನವಾದ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದ ದರ್ಶನಗಳನ್ನೂ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಅವುಗಳಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಬಹುದಾದ ಗುಣಾಂಶವನ್ನೂ, ಪೂರ್ಣಾನುಭವಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ತರ್ಕಕ್ಕೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ದೋಷಗಳನ್ನೂ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ತಿಳಿಯಿಸುವದೂ ಈ ಸಂಪುಟದ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೮. ನೀತಿಗೆ ಆಧಾರ ಮತ್ತು ಮತಗಳ ವಿಮರ್ಶೆ.

ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವ ಸನಾತನವೈದಿಕಮತವಲ್ಲದೆ ಆಗಮಾದಿಗಳ ಅವಲಂಬನದಿಂದ ಹೊರಬರುವ ವೀರಶೈವಾದಿಮತಗಳೂ ನಮ್ಮ

ದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿವೆ. ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ, ಪಾರ್ಸಿ, ಇಸ್ಲಾಂ, ಯಹೂದಿ, ಕ್ರಿಸ್ತಿಯನ್ - ಮುಂತಾದ ಮತಗಳ ಅನುಯಾಯಿಗಳೂ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದೂ ಮತಗಳಂತೆಯೇ ಆ ಮತಗಳವರೂ ದೈವಭಕ್ತಿ, ಪರಲೋಕ - ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನೂ, ದೇವರ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಆಚಾರಗಳನ್ನೂ, ಬೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಮತಗಳಿಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿವಿಧಮತಗಳಲ್ಲಿ ಉಪದಿಷ್ಟವಾಗಿರುವ ಸಾಧನೆಗಳು, ಫಲ-ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತದ ನಿಲುವು ಏನು ? - ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸುವದಲ್ಲದೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕರ್ಮವಾದ, ಉಪಾಸನಾವಾದ, ಶ್ರುತಿಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಾದ - ಮುಂತಾದ ವಾದಗಳನ್ನೂ, ಮಿಕ್ಕವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಮಾನವಾದಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ವೇದಾಂತವು ಹೇಗೆ ನೀತಿ ಮುಂತಾದ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದಕ್ಕೆ ಅಡಿಗಲ್ಲಾಗಿರುವದೆಂಬುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡಲಾಗುವದು.

೯. ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನವೂ ವೇದಾಂತವೂ

ಈಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮತಗಳು ಜನರ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಗಳಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮಾನವನ ನಾಗರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವ ಕ್ರಾಂತಿಯೇ ಮುಖ್ಯಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈಗ ಮಾನವನು ಪಂಚಭೂತಗಳನ್ನು ತನ್ನ ವಶದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪ್ರಕೃತಿಯ ನಿತ್ಯನಿಯಮಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತಾ ಹೊಸಹೊಸ ಶೋಧಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೂ ಯಂತ್ರೋಪಕರಣಗಳಿಂದ ಮಾನವನ ಐಹಿಕಸುಖಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಹೊರಗಿನ ಕಾಮುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಲೂ ಮುಂದುವರೆದಿರುತ್ತಾನೆ. ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಆದಂತೆಲ್ಲ ಭೂಮಿ, ವಾಯು, ಸಮುದ್ರ - ಇವುಗಳನ್ನೇ ಅಲ್ಲದೆ ಮಾನವನ ವಿಜಯಪತಾಕೆಯು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿರುವ ಚಂದ್ರಾದಿಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹಾರುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಇಡಿಯ ಸೌರಮಂಡಲವನ್ನೇ ಮಾನವನು ಶೋಧಿಸಿ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರಸೃಷ್ಟಿಯ ಅನುಕರಣವನ್ನು ಮಾಡುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೆಂದು ತೋರಿಬರುವ ಯಾವ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಾದ ದರ್ಶನವೊಂದು ಅಡಗಿರಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಈಗಿನ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ನಂಬುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲದಂತಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ? ವೇದಾಂತವು ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರದ ತತ್ತ್ವಶೋಧನಕ್ರಮವನ್ನು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನುಸರಿಸಿದೆ - ಎಂಬುದನ್ನೂ ಈ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಲಾಗುವದು.

೧೦. ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರವೂ ವೇದಾಂತವೂ

ಭೌತಿಕವಿಚಾರಗಳು ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಭೌತಿಕವಿಚಾರದ ಸಾಹಸ ಗಳಿಂದ ಯಾವ ಆತಂಕವೂ ಬರಲಾರದೆಂದು ಹೇಗೊ ತರ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ವಿಚಾರ ಕುಶಲರು ಒಪ್ಪಲೂಬಹುದು. ಆದರೆ ಈಗ ಆಧುನಿಕವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರವು ಮನೋ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ತನ್ನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕಮಾಡಿಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನೂ ಶೋಧಮಾಡಿ ಅದರ ಅದ್ಭುತಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಕೂಡ ಪರಿಶೋಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮನೋರೂಪಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ಕಲಾಕೌಶಲವಾಗಿ ರುವ ನಮ್ಮ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರ, ಮಂತ್ರಶಾಸ್ತ್ರ - ಮುಂತಾದವುಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರದೊಳಗೂ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಹೊಸಹೊಸ ಶೋಧಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಜನರನ್ನು ಬೆರಗು ಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಉಪದಿಷ್ಟವಾಗಿರುವ ಮನಃ ಸ್ವಭಾವವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಆಧುನಿಕಮನಃಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಏನಾದರೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆ ? ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಶೋಧಕರು ಹೊಸದಾಗಿ ಕಂಡುಹಿಡಿದಿರುವ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಏನಾದರೂ ಎಲ್ಲೆ ಕಟ್ಟಿದೆಯೆ ? ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿರುವ ಮನೋವಿಷಯಕವಿಜ್ಞಾನವು ಈಗಲೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆಲ್ಲ ಒಪ್ಪಾಗುವಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದೆಯೆ ? - ಎಂಬುದನ್ನೂ ಈ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಮಾಡಲಾಗುವದು.

೧೧. ತರ್ಕದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವದು

ಆಸ್ತಿಕದರ್ಶನಗಳವರೂ, ಅವೈದಿಕದರ್ಶನಗಳವರೂ - ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ತರ್ಕವನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಮತಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿರುವ ಉಪದೇಶಗಳಿಗನುಗುಣವಾದ ತರ್ಕವನ್ನು ಉಪ ಯೋಗಿಸಿರುತ್ತವೆ. ಆ ತರ್ಕಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ವೇದಾಂತೋದಿತತರ್ಕವೇ ಪರಮಾರ್ಥದ ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿರುವ ತರ್ಕವೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ? ತರ್ಕಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಭೇದಗಳೆಷ್ಟು ? ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕುತರ್ಕವು ಯಾವದು ? ಸತ್ತರ್ಕವು ಯಾವದು ? ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅಳತೆಗೋಲನ್ನು ಹೇಗೆ ಉಪ ಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ? ಎಂಬಿದೇ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ತರ್ಕದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತದರ್ಶನಕ್ಕಿರುವ ಅಸಾಧಾರಣಸ್ಥಾನವನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡು ವದೂ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗುರಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೧೨. ಆನಂದಮೀಮಾಂಸೆಯೂ ಈ ಸಂಪುಟಕ್ಕೆ ವಿಷಯ

ಪರಮಾರ್ಥವು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದವೆಂದು ಹಿಂದಿನ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರು

ವದನ್ನು ನಿರ್ಮಲಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆನಂದದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧಕರಿಗೆ ಲಭಿಸುವ ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಬಗೆಯನ್ನೂ, ವೇದಾಂತದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಆನಂದದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ - ತುಲನಾತ್ಮಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವದು, ಆನಂದದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಸವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸುವದು, ಆನಂದದ ಉಗಮಸ್ಥಾನವಾಗಿರುವ ಸೌಂದರ್ಯದ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದರ ಮೂಲಕ ವೇದಾಂತದರ್ಶನದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಲಭಿಸುವ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವದೂ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಗ್ಗುರಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇದೇ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳಿಂದ ದೊರಕುವ ಫಲಗಳನ್ನೂ ವಿವರಿಸಿ ಮತಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುವ ಪರಲೋಕವಿಚಾರಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಇರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನೂ ಆ ಪರಲೋಕಸುಖಕ್ಕೂ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವಾದ ಆನಂದಕ್ಕೂ ಇರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗುವದು.

---

4. ಪರಮಾರ್ಥವು ನಿರ್ವಿಶೇಷ

೧೩. ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ

ವಿಶೇಷಗಳೆಂದರೆ ಯಾವವು ? ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಇಂಥದ್ದು ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸೌಕರ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ವಿಷಯದ ಸ್ವಭಾವವು. ಯಾವ ಪದಾರ್ಥವೇ ಆಗಲಿ ಇಂಥ ದ್ರವ್ಯ, ಇಂಥ ಗುಣ, ಇಂಥ ಕ್ರಿಯೆ, ದ್ರವ್ಯಗುಣಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಇಂಥ ರಾಶಿ (ಸಾಮಾನ್ಯ), ಇಂಥದ್ದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವಾದ ವಿಶೇಷ ಅಥವಾ ಇವುಗಳೊಳಗೆ ಒಂದೊಂದಕ್ಕಿರುವ ಸಂಬಂಧ, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿರಲೇಬೇಕು ; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಇಲ್ಲವಾಗಿರಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಬ್ದಗಳು ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಶಬ್ದಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತಗಳು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಂಥ ಪದಾರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಪ್ರಮೇಯಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಈ ಏಳರಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ (೧-೫೭-೮೬)*, ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಇಂಥ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳಲ್ಲದ ಯಾವ ವಸ್ತುವಾದರೂ ಇದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ತನ್ನ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಂದ ವಿಷಯವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅದು ಕಲ್ಪಿಸಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮನು ನಿರ್ವಿಶೇಷನು - ಪ್ರಮೇಯವಾಗಿರುವ ಯಾವ ವಿಶೇಷಗಳೂ ಇಲ್ಲದವನು ; ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪನು ಎಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಇಂಥದ್ದೆಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರದಂಥವನು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

೧೩ (ಅ). ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪನೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಂಕೆ ; ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಹೇಳಿದೆಯೆಂದು ಹಿಂದಿನ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಜಾತಿದ್ರವ್ಯಾದಿಶಬ್ದಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತಗಳಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅದು ನಿರ್ವಿಶೇಷವೇ ಆಗಿದೆಯೆಂದು ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಎರಡುವಾಕ್ಯಗಳೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆ ? ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಗಳೆಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಿ, ಯಾವ ಶಬ್ದದಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳುವದು ತನಗೆ ತಾನೇ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆ ? - ಎಂದು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ತಟ್ಟನೆ ಶಂಕೆಯು ತಲೆದೋರಿ

---

* ಹೀಗೆ ಮೂರು ಸಂಖ್ಯೆಗಳಿರುವಲ್ಲಿ ಒಂದನೆಯ ಸಂಪುಟ, ಖಂಡ ಮತ್ತು ಪುಟ ಇವುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಆದರೆ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯೇನೆಂದರೆ ಸತ್ತು, ಚಿತ್ತು, ಆನಂದ - ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ಅದು ನಿರ್ವಿಶೇಷವೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೇ ಇರವು, ಅರಿವು, ಸುಖ - ಎಂಬ ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ನೆಪವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿ ಆ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವೆಂದೇನೂ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸತ್ (ಇರವು) ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕರೆದು ಅದರ ನಿರ್ವಿಶೇಷಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಡುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ಸದೇವ ಸೌಮ್ಯೇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್' (ಛಾ. ೬-೨-೧) *'ಅಪ್ಪ, ಈ ವಿಶ್ವವು ಮೊದಲು ತನಗೆ ರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಸತ್ತು (ಇರವು) ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದಿತು'* ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ನಾಮರೂಪಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಮುಂಚೆ - ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಇತ್ತು, ಎಂಬರ್ಥದ ವಾಕ್ಯವಿದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಶೇಷವನ್ನಾದರೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ವಾಕ್ಯವು ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಎಡೆಬರುವಂತಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ - *ಸದಿತಿ ಅಸ್ತಿತಾ ಮಾತ್ರಂ ವಸ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮಂ ನಿರ್ವಿಶೇಷಂ ಸರ್ವಗತಮ್ ಏಕಂ ನಿರಂಜನಂ ನಿರವಯವಂ ವಿಜ್ಞಾನಂ ಯದವಗಮ್ಯತೇ ಸರ್ವವೇದಾನ್ತೇಭ್ಯಃ - ಇಲ್ಲಿ ಸತ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ - ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ, ನಿರ್ವಿಶೇಷವೂ, ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವದೂ, ಯಾವದರ ಲೇಪವೂ ಇಲ್ಲದ್ದೂ, ಅವಯವಗಳಿಲ್ಲದ್ದೂ, ಚೈತನ್ಯವೆಂದು ಎಲ್ಲ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರುವ ಬರಿಯಿರವಿನ ಸ್ವರೂಪವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ* - ಎಂದು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. (೨) ಇದರಂತೆ ಚಿತ್ (ಅರಿವು) ಎಂಬರ್ಥದ ಜ್ಞಾನಶಬ್ದವನ್ನು ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ - ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಮನನ್ತಂ ಬ್ರಹ್ಮ - ಸತ್ಯವೂ, ಜ್ಞಾನವೂ ಅನಂತವೂ ಆಗಿರುವುದು ಬ್ರಹ್ಮವು - ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಭಾಗದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಹೀಗೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ -

ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅರಿವು ; ತಿಳಿದದ್ದರಿಂದಾದ ಅನುಭವ, ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಶಬ್ದವನ್ನು ಭಾವಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು 'ಅರಿಯುವಾತನು' ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಲ್ಲ. ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ, ಅನಂತ - ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳೊಡನೆ ಇದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವದರಿಂದ, ಹೀಗೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು. ಜ್ಞಾನಕರ್ತೃವಿಗೆ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವದು ಅನಂತವಾಗಿರುವದು, ಸಂಭವಿಸಲಾರದಷ್ಟೆ ? ಅರಿಯುವ ಕರ್ತೃವಿಗೆ ಕರ್ಮವು ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕಾಗುವದರಿಂದ (ನಿತ್ಯವೂ) ಸತ್ಯವೂ ಕೊನೆಯಿಲ್ಲದ್ದೂ ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಆದೀತು ? (ತೈ. ಭಾ. ೨-೧-೧೧೧)

ಈ ಭಾಷ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ : ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರಿಯು

ಜ್ಞಾತನು, ವಿಷಯದ ಅರಿವು, ಬರಿಯ ಫಲರೂಪವಾದ ಅರಿವು - ಎಂಬ ಮೂರರ್ಥಗಳಿವೆ. ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವೂ, ಮಾರ್ಪಡದೆ ನಾಶವಾಗದೆ ಇರುವ ನಿತ್ಯಚೈತನ್ಯವೂ ಎಂಬುದೇ ಅರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಹೇಳಿ, ಅದು ಸತ್ಯವೂ ಅನಂತವೂ ಆಗಬೇಕೆಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಅರಿವು ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ ಹಿಂದಿನ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬೆಳಗುತ್ತಾ ತಾನು ಮಾರ್ಪಡದೆ ಇರುವ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವೆಂಬ ಆತ್ಮನೇ ಅರಿವಿನ ತಿರುಳು (೧-ಪು.೧೮೫, ೨೬೩, ೨೬೪). ಆ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಸ್ವರೂಪದ ಅರಿವು ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವಲ್ಲ (೧-ಪು.೨೬೭, ೨೭೧), ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಿಭಾಗಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮಾಯಿಕ (೧-ಪು.೨೯೧), ಬರಿಯರಿವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆಗಳೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳೇ ಇಲ್ಲ (೧-ಪು ೨೧೮, ೨೧೯) ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಅರಿವಿನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡವನಿಗೆ ಅದು ಹೊರಗೆ ತೋರುವ ವಿಷಯಗಳಂತೆ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸಿಕೊಡುವ ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರತ್ಯಯಾಕಾರವಾದ ಅನಿತ್ಯಜ್ಞಾನದಂತೆ - ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳ ಅಳತೆಯಿಲ್ಲದ್ದೆಂದಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಜಾತಿದ್ರವ್ಯಾದಿ ರೂಪವಾದ ಶಬ್ದಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅರಿವೇ ಇರವು, ಇರವೇ ಅರಿವು ಈ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಪರಮಾರ್ಥವೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂದು ಸುಸ್ಫುಟವಾಗುವದು.

ಇದರಂತೆ ಆನಂದಶಬ್ದವನ್ನು ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸುವದಕ್ಕೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ '*ಯತೋ ವಾಚೋ ನಿವರ್ತನ್ತೇ । ಅಪ್ರಾಪ್ಯ ಮನಸಾ ಸಹ । ಆನನ್ದಂ ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ವಿದ್ವಾನ್ । ನ ಬಿಭೇತಿ ಕುತಶ್ಚನೇತಿ ॥ ಯಾವದನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸಿಕೊಡಲಾರದೇ ಶಬ್ದಗಳೂ ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳೂ ಹಿಂಜರಿಯುವವೋ, ಆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಆನಂದವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡವನು ಏತಕ್ಕೂ ಅಂಜುವದಿಲ್ಲ* - ಎಂಬರ್ಥದ (ತೈ. ೨-೯) ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಆನಂದವು ಯಾವ ಶಬ್ದಕ್ಕಾಗಲಿ, ಯಾವ ಮನಃಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕಾಗಲಿ - ವಿಷಯವಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸಾರಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಆನಂದವೆಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮದ ಗುಣವಲ್ಲ, 'ಬೆಂಕಿಯ ಬಿಸಿ' ಎಂಬಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇದೇ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲೇ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ '*ಆನಂದವೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಭೃಗುವು ಅರಿತುಕೊಂಡನು*' ಎಂದೂ '*ಆನಂದದಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳೂ ಹುಟ್ಟಿ ಅದರಿಂದಲೇ ಜೀವಿಸುತ್ತಿದ್ದು ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗುತ್ತವೆ.*' (ತೈ. ೩-೬)

ಎಂದೂ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವದರಿಂದ ಆಕಾಶಾದಿಭೂತಗಳೆಲ್ಲವೂ - ಆ ಭೂತಗಳ ಕಾರ್ಯವಾದ ದೇಹಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿ ಕೊಂಡಿರುವ ಚರಾಚರಭೂತಗಳಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ - ಹುಟ್ಟುವವೋ ಅದು ಆನಂದ ರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆತ್ಮವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವು ಆನಂದವೇ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಆಯಿತಷ್ಟೆ ? ಇಂಥ ಆನಂದದಲ್ಲಿ ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವನು, ಸುಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವಿಷಯ, ಅದರ ಭೋಗದಿಂದಾಗುವ ಸುಖ - ಎಂಬ ಭೇದವೆಲ್ಲಿಂದ ಬರಬೇಕು ? ಬರಿಯ ಆನಂದದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹಿಂದಿನ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ನಾವು ಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಬರಿಯ ಆನಂದದ ಸ್ವಭಾವ (೧-೧೪) ಎಂಬ ಭಾಗವನ್ನು ಓದುಗರು ಓದಿದರೆ ಇದೆಲ್ಲವೂ ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದೀತು.

೧೪. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ನಿಷೇಧಮುಖದಿಂದಲೇ ವರ್ಣಿಸಿರುವದೇಕೆ ?

ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ನಿಷೇಧಮುಖವಾದ ಪರಮಾರ್ಥವರ್ಣನೆಗೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಹೀಗಿವೆ : ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸತ್ (ಇರವು), ಚಿತ್ (ಅರಿವು), ಆನಂದ (ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಸುಖ) - ಈ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ವಿಧಿಮುಖವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವದಲ್ಲದೆ, ನಿಷೇಧಮುಖವಾಗಿಯೂ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ - ವಾಜಸನೇಯಿಗಳ ಸಂಹಿತೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಕಾಯವು, ಅವ್ರಣವು, ಅಸ್ನಾವಿರವು, ಅಪಾಪವಿದ್ಧವು (ಈ. ೮) ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ. ತಲವಕಾರೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅದು ಅರಿತದ್ದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅರಿಯಲ್ಪಡದಿರುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆ (ಕೇ-೧-೩) ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಮುಂಡಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು. ಅಕ್ಷರ (ನಾಶವಿಲ್ಲದ್ದು) ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆದು ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ದೃಶ್ಯವಲ್ಲವಾದದ್ದು, ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕದೆ ಇರತಕ್ಕದ್ದು, ಮೂಲಕಾರಣವಿಲ್ಲದ್ದು, ವರ್ಣಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗದೆ ಇರತಕ್ಕದ್ದು, ಕಣ್ಣುಕಿವಿಗಳಿಲ್ಲದ್ದು, ಕೈಕಾಲುಗಳಿಲ್ಲದ್ದು (ಮುಂ. ೧-೧-೬) ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಹೀಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ವಿಧಿಮುಖವಾಗಿಯೂ ನಿಷೇಧಮುಖವಾಗಿಯೂ ವರ್ಣಿಸಿರುವದರಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದು ಪರಮಾರ್ಥದ ಸರಿಯಾದ ವರ್ಣನೆ ಎಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಸಂಶಯವುಂಟಾಗಬಹುದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೧೫. ವಿಧಿನಿಷೇಧರೂಪವಾಕ್ಯಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರಲ್ಲಿ ವಾದಭೇದ

ವಿಧಿನಿಷೇಧವಾಕ್ಯಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವಿರುವದಿಲ್ಲ. ನಿರ್ವಿಶೇಷರೂಪವೇ ಪರಮಾರ್ಥದ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ ನಿಷೇಧವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಕೆಲವರು. ಇದು ಹಾಗಲ್ಲ ಎಂದು ಸುಮ್ಮನೆ ಅದಲ್ಲವಾಗಿರುವದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಮಾತ್ರದಿಂದ ವಸ್ತುವಿನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇನೂ ತಿಳಿಯಿಸಿದಂತೆ ಆಗಲಾರದಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಇಂಥದ್ದು ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುವ ವಿಧಿಮುಖವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಕೆಲವರು. ನಿರ್ವಿಶೇಷವಸ್ತುವನ್ನು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದಾದ್ದರಿಂದ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದವೇ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿದೆಯಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸವಿಶೇಷವೆಂಬ ವಾದವೇ ಸಯುಕ್ತಿಕವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಕೆಲವರು. ಹೀಗೆ ವಾದಭೇದಗಳು ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕು ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲು ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದು ಅತ್ಯವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೧೬. ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದವೇ - ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಮತಭೇದವುಂಟು

ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ವಿಶೇಷವೇ, ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲ - ಎಂದು ಒಪ್ಪುವ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದವೆಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದಾರೆಂದು ನಂಬುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸವಿಶೇಷವೊ, ನಿರ್ವಿಶೇಷವೊ ? ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ವೇದಾಂತಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಉಭಯಲಿಂಗಾಧಿಕರಣದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು 'ಸರ್ವಕರ್ಮನು, ಸರ್ವಕಾಮನು, ಸರ್ವಗಂಧವುಳ್ಳವನು, ಸರ್ವರಸಗಳುಳ್ಳವನು' (ಛಾಂ. ೩-೧೪-೨) ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸವಿಶೇಷರೂಪದ ವಸ್ತುವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು 'ಅಸ್ಥೂಲವು, ಅನಣು, ಅಹ್ರಸ್ವ, ಅದೀರ್ಘ' (ಬೃ. ೩-೮-೮) ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಪರಮಾರ್ಥವೇ ಅದು ಎಂದೂ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇವೆರಡೂ - ಬ್ರಹ್ಮದ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪವೆಂದು ಒಪ್ಪುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಹೀಗೆ ಒಂದೊಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಎರಡು ರೂಪಗಳು ಇರುವದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಉಪಾಧಿಯ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಒಂದೇ ಆಕಾಶವು

ಘಟಾಕಾಶ, ಕರಕಾಕಾಶ ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಸವಿಶೇಷವಾಗಿರಬಹುದಲ್ಲ ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಭಾವವೂ ಉಪಾಧಿಯ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬೇರೆಬೇರೆ ಯಾಗಲಾರದು. ಸ್ಫಟಿಕಮಣಿಯು ಸ್ವಚ್ಛವಾಗಿರುವ ಸ್ವಭಾವದ್ದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿರು ವಾಗ ಕೆಂಪು ಅರಗೇ ಮುಂತಾದ ಉಪಾಧಿಯ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಕೆಂಪಗಿರುವಂತೆ ಅದು ತೋರಿದಮಾತ್ರದಿಂದ ಯಾರಾದರೂ ಸ್ಫಟಿಕವು ಕೆಂಪಾಗಿಯೇ ಇರಬಹುದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವರೆ ? ಸ್ಫಟಿಕವು ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಕೆಂಪಾಗಿ ತೋರುವದು ಹೇಗೆ ಭ್ರಾಂತಿ ಮಾತ್ರವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪೃಥ್ವಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಉಪಾಧಿಗಳ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸವಿಶೇಷವಾಗಿರುವದು ; ಇದಲ್ಲದೆ ಉಪಾಧಿಗಳು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರು ವವೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ವಿಶೇಷವೆಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ - ಎಂದು (ಸೂ. ಭಾ. ೩-೨-೧೧) ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆ ಆಚಾರ್ಯರು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಮಗಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಬೇರೆಯ ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಕೊಟ್ಟ ಮತ ವನ್ನೂ ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆ ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಅಧಿಕರಣಕ್ಕೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ "ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಾವ ವಿಶೇಷಣಗಳೂ ಇಲ್ಲದ ಒಂದೇ ಆಕಾರವಾಗಿದೆಯೆ ಅಥವಾ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಪ್ರಪಂಚವೂ ಇದೆಯೆ ? ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಗೊತ್ತಾದಮೇಲೂ ಅದು ಬರಿಯ ಇರವಿನ ರೂಪವಾಗಿದೆಯೆ, ಅಥವಾ ಅರಿವಿನ ರೂಪವಾಗಿದೆಯೆ, ಅಥವಾ ಇರವು ಅರಿವು - ಈ ಎರಡೂ ರೂಪವುಳ್ಳದ್ದೆ ?'' ಎಂದು ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿದ್ದರು. ಇದನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು "ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಎತ್ತುವದಕ್ಕೇ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಬರಿಯ ಇರವೇ ಅರಿವಲ್ಲ ಎಂದಾಗಲಿ, ಬರಿಯ ಅರಿವೇ ಇರವಲ್ಲ - ಎಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇರವೇ ಅರಿವು, ಅರಿವೇ ಇರವು'' - ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ (ಸೂ. ಭಾ. ೩-೨-೨೧) ಹೀಗೆ ವಿಧಿಮುಖದಿಂದ ಮತ್ತು ನಿಷೇಧಮುಖದಿಂದ ಎರಡೂ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ನಿರ್ವಿಶೇಷ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಹೇಳುವದೆಂಬ ವೇದದ ವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಭೇದಗಳಿದ್ದ ವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

5. ಉಪಸಂಹಾರ

೧೭. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಅವಶ್ಯ.

ಹಿಂದಿನ ಕಿರಣದಲ್ಲಿ ನಾವು ವಿವರಿಸಿರುವ ಮತಭೇದಗಳೂ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದ ವಿಚಾರಗಳೂ ಓದುಗರಿಗೆ ಬೇಗನೆ ಅರ್ಥವಾಗುವದರಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ತೊಡಕಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಟ್ಟರೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪರಮಾರ್ಥವು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದರೂಪವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೂ ಅದು ನಿರ್ವಿಶೇಷವೇ ಆಗಿದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಾದವುಂಟು. ಅದು ನಿರ್ವಿಶೇಷವೇ ಎಂದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರವರ ಸಂಪ್ರದಾಯದವರು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪೂರ್ಣಾನುಭವಕ್ಕೂ ವ್ಯಾಪಕಯುಕ್ತಿಗೂ ಅನುಗುಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ನಾವು ಹಿಂದಿನ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವಾದರೂ ಅದು ಉಪನಿಷತ್ಸಂಮತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಎಂದೂ, ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಈ ನಿರ್ವಿಶೇಷಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮವಾದವನ್ನು ಬಗೆಬಗೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆಯೆಂದೂ, ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಹಾಗೆಯೇ ಈಚೆಗೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ವೇದಾಂತಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳೂ ಸಹ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಅನೇಕ ಮತಪ್ರಭೇದಗಳಿಗೆ ಎಡೆಕೊಟ್ಟಿದ್ದರೂ, ಪೂರ್ಣಾನುಭವಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ವ್ಯಾಪಕ ಯುಕ್ತಿಯ ಒರೆಗಲ್ಲಿಗೆ ತಿಕ್ಕಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದಾಗ ಈ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ನಿಲ್ಲುವ ದೆಂದೂ - ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನಾಪ್ರಕಾರದ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಓದುಗರಿಗೆ ಮಾಡಿಕೊಡುವದು ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವೆಂಬುದನ್ನು ಮನಗಾಣಿ ಸುವದು ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಮುಂದಿನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಕೈಹಾಕುವೆವು.

---

6. ಉಪನಿಷತ್ಸಿದ್ಧಾಂತ

"ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವನ್ನು ಪೂರ್ವಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ ; ಇದನ್ನು ಪ್ರಶಾಂತನಲ್ಲದವನಿಗೆ ಹೇಳಿಕೊಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ, ಮನಸ್ಸಿಲ್ಲದವನಿಗಾಗಲಿ. ಶಿಷ್ಯನಲ್ಲದವನಿಗಾಗಲಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ಯಾವನಿಗೆ ದೇವರಲ್ಲಿ ಪರಭಕ್ತಿಯಿರುವದೋ ದೇವರಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ ಗುರುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದೋ ಅಂಥ ಮಹಾತ್ಮನಿಗೆ ಈ ಹೇಳಿದ ವಿಷಯಗಳು ಹೊಳೆಯುವವು"

೧೮ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ

ಪರಮಾರ್ಥದರ್ಶನವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬರತಕ್ಕದ್ದು. ಪರಮಾರ್ಥದರ್ಶನವನ್ನು - ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೆಂಬ ಶ್ರುತಿ ; ಮನುಸ್ಮೃತಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಸ್ಮೃತಿಗಳು, ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತ, ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣವೇ ಮುಂತಾದ ಇತಿಹಾಸಪುರಾಣಗಳು ಎಂಬ ಗ್ರಂಥಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಆಸ್ತಿಕರ ಪದ್ಧತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು, ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಇವೆರಡರ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಏಕವಾಕ್ಯತೆಗೆ ತಂದುಕೊಂಡು ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವ - ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳೆಂದು ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾಗಿರುವ ಬಾದರಾಯಣಕೃತಸೂತ್ರಗಳ ರೂಪವಾಗಿರುವ - ವೇದಾಂತಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರ - ಈ ಮೂರನ್ನೂ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವ ಆಚಾರ್ಯರುಗಳೂ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಆಚಾರ್ಯರುಗಳು ಬರೆದಿರುವ ಹಲವು ವೃತ್ತಿಗಳು ಅಥವಾ ಭಾಷ್ಯಗಳು ಈಗಲೂ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿವೆ. ಆಯಾ ಆಚಾರ್ಯರ ಮತಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿರುವವರಲ್ಲಿ ಅವರ ಶಿಷ್ಯರೂ ಪ್ರಶಿಷ್ಯರೂ ಈಗಲೂ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಆಚಾರ್ಯರಲ್ಲಿ ಈಗ್ಗೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯ, ವಲ್ಲಭಾಚಾರ್ಯ, ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯ, ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯ, ಚೈತನ್ಯರ ಅನುಯಾಯಿಯಾದ ಬಲದೇವ - ಇವರು ಮುಖ್ಯರೆನ್ನಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನೇ ಮೂಲಗ್ರಂಥವಾಗಿಯೂ, ಮಿಕ್ಕೆರಡನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಉಪಕರಣವಾಗಿಯೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಶ್ರುತಿಪ್ರಸ್ಥಾನವೆಂದೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯನ್ನು ಸ್ಮೃತಿಪ್ರಸ್ಥಾನವೆಂದೂ ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ನ್ಯಾಯಪ್ರಸ್ಥಾನವೆಂದೂ ಕರೆಯುವ ರೂಢಿಯು ಈಗ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೂ ಈಗ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿರುವ ಅತ್ಯಂತಪುರಾತನವಾಗಿರುವ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಹೆಸರುಗಳು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವಂತೆ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಹೇಗಾದರೂ ಇರಲಿ, ಉಪ

ನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ವೇದಾಂತಕ್ಕೇ ಮೂಲಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಎಲ್ಲ ಆಸ್ತಿಕರೂ ಒಪ್ಪಿರುವದರಿಂದ, ಈಗ ಅವುಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ? ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

೧೯. ವೇದಾಂತದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರ

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಎಲ್ಲ ಆಚಾರ್ಯರೂ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳು ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದ ಪ್ರಮಾಣ ? ಎಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ವಿವಾದವಿರುತ್ತದೆ. (೧) ವೇದವು ಭಗವಂತನ ವಾಕ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಕೆಲವು ದರ್ಶನಕಾರರು, ಅವು ಯಾರೊಬ್ಬರೂ ರಚಿಸಿದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲ ; ಪುರುಷನು ರಚಿಸಿದ್ದರೆ ಪುರುಷನ ದೋಷಗಳು ಅವನ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅಂಟಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳು ಪ್ರಮಾಣವೋ ? ಅಲ್ಲವೋ -ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾಗುವದಾದ್ದರಿಂದ ಅವು ಸ್ವತಃ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರವು - ಎಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಈಶ್ವರನು ನಿರ್ದೋಷನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಇತರ ಪುರುಷರ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ತಟ್ಟುವ ದೋಷಗಳನ್ನು ಶಂಕಿಸುವದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಈಶ್ವರನ ವಾಕ್ಯಗಳೇ ವೇದಗಳು ಎಂಬ ವಾದಿಗಳು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾದರೂ ಯಾರ ವಾಕ್ಯವಾದರೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹಿಡಿಯುವದು ಉಚಿತ - ಎಂದು ಅಪೌರುಷೇಯವಾದಿಗಳು. ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವು ತಿಳಿಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದದ್ದನ್ನೇ ವೇದವೂ ಹೇಳುವದಾದರೆ ಅದು ಅನುವಾದವಾಗುವದೇ ಹೊರತು ನೇರಾಗಿ ತಾನೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರವಲ್ಲ ! - ಎಂಬ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಈ ವಾದಿಗಳು ಕೊಡುವ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ : ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲಾಗಲಿ, ಅನುಮಾನವೇ ಮುಂತಾದ ಯುಕ್ತಿ ಯಿಂದಲಾಗಲಿ ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಫಲಗಳನ್ನೂ ಕುರಿತು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ವೇದವೇ ತಕ್ಕದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗದ ಜನ್ಮಾಂತರ ಲೋಕಾಂತರಗಳಲ್ಲಾಗುವ ಕರ್ಮಫಲಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಧರ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸಿದ ವೇದವೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

೨೦. ವೇದಗಳ ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೂ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವಿದೆಯೆ ?

ಆದರೆ ಇಲ್ಲೊಂದು ಶಂಕೆಯು ತಲೆಯೆತ್ತುತ್ತದೆ. ಮಂತ್ರಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳೆಂಬ ವಿಭಾಗವುಳ್ಳ ವೇದದಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರವೇ ಮುಂತಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುವಂತೆಯೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಆರಣ್ಯಕಗಳಲ್ಲಿರುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬರಿಯ ಕರ್ಮವನ್ನೇ ಹೇಳದೆ ಜ್ಞಾನವಿಚಾರವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲಿನ ಭಾಗವಾದ ಕರ್ಮಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕುರಿತ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಜೈಮಿನಿಗಳು 'ಅಥಾತೋ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಹನ್ನೆರಡು ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಜ್ಞಾನದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮುಂದಿನ ವೇದಾಂತಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಬಾದರಾಯಣರು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತೇ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸೆಯು 'ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಜ್ಞಾನದ ವಿಚಾರವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೆ ನಿಲುಕದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದರೆ ಹೀಗೇಕೆ ಎರಡು ಮೀಮಾಂಸೆಗಳುಂಟಾದವು ?

ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಪಕ್ಷಪಾತಿಗಳಾದ ವಾದಿಗಳು ಎರಡು ಬಗೆಯ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವೀರಮೀಮಾಂಸಕರಾದವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ : ವೇದಕ್ಕೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಧರ್ಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಕರ್ಮವನ್ನು ವಿಧಿಸುವದೇ ಗುರಿಯಾದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆಂದೇ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳು ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಅವು ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆಂದೇ ಬಂದಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಯಾವ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಕರ್ಮವನ್ನು ಹೊಗಳುವ ಅರ್ಥವಾದಗಳೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುವ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಅಂಗವಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿರುವ (ಸೂ. ಭಾ. ೧-೧-೪) ಕರ್ತೃವಾದ ಆತ್ಮ, ಕರ್ಮವನ್ನು ಯಾವ ದೇವತೆಗಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವದೋ ಆ ದೇವತೆ, ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಇವುಗಳು ಬಂದಿರುತ್ತವೆಯೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು (ಸೂ. ಭಾ. ೧-೧-೪). ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ವಿಧಿಸದೆ ಇದ್ದರೆ ವೇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೇ ಬರುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಒಂದು

ಪಕ್ಷಪಾತ ಯುಕ್ತ. ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳಿಯೇ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ - ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪಕ್ಷದ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಉತ್ತರವಿದು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಶರೀರಪ್ರಧಾನವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲವೆಂದರೂ ಕೆಲವು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಉಪಾಸನೆಗಳೆಂಬ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಯೇ ಇದೆ. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶಾರೀರಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಧಿಯನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಮಾನಸಕರ್ಮಗಳಾದ ಉಪಾಸನೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾನಸಕರ್ಮರೂಪವಾಗಿರುವ ಉಪಾಸನೆಗಳೆಂಬ ಜ್ಞಾನವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದು ಯುಕ್ತ. ಇದಲ್ಲದೆ ವಸ್ತುತತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದೇ ಇಲ್ಲ ; ವಿಧಿಯಿಲ್ಲದೆ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೇ ಬರುವದಿಲ್ಲ (ಸೂ. ಭಾ. ೧-೧-೪-ಪು. ೧೦, ೧೧) ಇದರಿಂದ ಮಾನಸಕರ್ಮರೂಪವಾದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವದೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ ಎಂಬುದು ಈ ವಾದಿಗಳ ಮತ.

೨೧. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವಿಧಿ ಅಥವಾ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಕ್ರಿಯೆಯ ನಿಯೋಗಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಎಂಬ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಮತ

ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿರುವ ವೇದಾಂತಿಗಳನ್ನು ಎರಡು ಪಂಗಡಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೇ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ವಿಧಿಸಲಾಗಿದೆ - ಎಂದು ಹೇಳುವವರು ಒಂದು ಪಂಗಡ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಆಸ್ತಿಕರನ್ನು ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿನ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ನಿಯೋಜಿಸಿದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುವವರು ಇನ್ನೊಂದು ಪಂಗಡ. ಇಂಥ ನಿಯೋಗವಾದಿಗಳ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನನಿಯೋಗವಾದಿಗಳು, ಪ್ರಪಂಚಪ್ರವಿಲಯನಿಯೋಗವಾದಿಗಳು - ಎಂಬ ಎರಡು ಬಗೆಯ ವಾದಿಗಳನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಧ್ಯಾನನಿಯೋಗವಾದಿಗಳ ಮತವೇನೆಂದರೆ-ಶಾಸ್ತ್ರವು-ಜೀವನು ಇದನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಇದನ್ನು ಮಾಡಬಾರದು-ಎಂಬುದನ್ನೇ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಯಾವದೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನೂ ವಿವರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವದಿಲ್ಲ. ಬರಿಯ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದರೆ ಅದರಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಆಗಲಾರದು. ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಸ್ವರ್ಗವೇ ಮುಂತಾದ ಫಲವನ್ನು ಬಯಸುವವನು

ಆಯಾ ಗೊತ್ತಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು - ಎಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳಿದೆಯೋ ಹಾಗಯೇ ಅಮೃತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬಯಸುವಾತನು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದೇ ಪುರುಷನನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕಟ್ಟುಮಾಡುತ್ತಿದೆ ಎಂದೇ ತಿಳಿಯು ಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ (ಮುಂ. ೩-೨-೯) ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆಗೆ ಅಂಗವಾಗಿಯೇ ಬೋಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ 'ಆತ್ಮನೆಂದೇ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕು' (ಬೃ. ೧-೪-೭) ಎಂಬ ವಿಧಿಗೆ ಅಂಗವಾಗಿ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ಪ್ರಪಂಚಪ್ರವಿಲಯವಾದಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಹೀಗಿದೆ - ಬ್ರಹ್ಮವು ಅನೇಕಾಕಾರವಾಗಿರುವದೆಂದು ಕೆಲವು ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಮಾಡಿರು ತ್ತದೆಯಾದರೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಶೇಷಗಳೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅಂತಹ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದ ಆಕಾರವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಪ್ರವಿಲಯಮಾಡಿ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಮುಮುಕ್ಷುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟು ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅವು ಬಂದಿವೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚ ಪ್ರವಿಲಯವೆಂಬ ನಿಯೋಗಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಬೋಧಕವಾಕ್ಯ ಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಹೀಗೆ ಪ್ರವಿಲಯಮಾಡು ವದರಿಂದಲೇ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದೀತೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ರೀತಿ ಯಿಂದ ಆಗಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವರ್ಗಕಾಮರಾದವರನ್ನು ಹೇಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಯಾಗ ವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಕಟ್ಟುಮಾಡುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಮೋಕ್ಷಕಾಮರಾದ ವರನ್ನು ಪ್ರಪಂಚಪ್ರವಿಲಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಕಟ್ಟುಮಾಡುತ್ತದೆ.

೨೨. ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕಸಿದ್ಧಾಂತ

ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಶ್ರೀ ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯ ರವರು ಜನ್ಮರಹಿತವಾದ ತನಗೆರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸಿಕೊಡು ವದೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಹೆಗ್ಗುರಿಯೆಂದೇ ಸಾರಿರುತ್ತಾರೆ. "ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ವಿಚಕ್ಷಣ ರಾದವರು ಈ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಸ್ವಪ್ನಮಾಯೆಗಳನ್ನು ಕಾಣುವಂತೆಯೂ, ಗಂಧರ್ವ ನಗರವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿರುವಂತೆಯೂ ಕಾಣುತ್ತಿರುವರು" (ಗೌ. ಕಾ. ೨-೩೧). ರಾಗ, ಭಯ, ಕ್ರೋಧಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡವರೂ ವೇದಪಾರವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದವರೂ ಆಗಿರುವ ಮುನಿಗಳು ಈ ಪರಮಾತ್ಮನು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪನು, ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮನು, ಅದ್ವಯನು - ಎಂದು ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ" (ಗೌ. ಕಾ. ೨-೩೫) "ಉಪಾಸನೆ

ಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಆತ್ಮನು ಜಾತಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಜನ್ಮರಹಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಈಗ ಅದ ರಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ - ಎಂಬುದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಕೃಪಣನೆನಿಸಿರುತ್ತಾನೆ'' (ಗೌ. ಕಾ. ೩-೧). ''ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಹೀನದೃಷ್ಟಿ ಗಳು, ಮಧ್ಯಮದೃಷ್ಟಿಯವರು, ಉತ್ತಮದೃಷ್ಟಿಯವರು - ಎಂದು ಮೂರು ಬಗೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಧ್ಯಮದೃಷ್ಟಿಯ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮರುಕದಿಂದ ವೇದದಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತದೆ'' (ಗೌ. ಕಾ. ೩-೧೬) ಎಂದು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಹುಟ್ಟದೆ ಇರುವ ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸುವದರಲ್ಲಿಯೇ ಶ್ರುತಿಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದ್ದರೂ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಅರಿಯಲಾರದ ಮಧ್ಯಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿ ಗೋಸ್ಕರ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ - ಎಂದು ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರವರೂ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಮ್ಮ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಶದಗೊಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.*

* ೧. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರ ಬರವಣಿಗೆಯು ಅವರ ಸ್ವಂತ ಬರಹದಲ್ಲಿ (ಭಾಗ-೧-೨೨) ಲಭ್ಯವಾಗಿದ್ದು ನಿಂತುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಮತ್ತು ೧೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪೂರ್ಣ ವಿಷಯಗಳು- ಎಂದರೆ ''ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯದರ್ಶನಗಳ ವಿಮರ್ಶೆ'' (ಭಾಗ ೭೩ ರಿಂದ ೧೨೩ ಪೂರ) ಈ ಭಾಗವು ಗ್ರಂಥಕರ್ತರೇ ಬರೆದಿಟ್ಟಿದ್ದ ಕೈಬರಹದ ಪ್ರತಿಯನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಅಳವಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

೨. ಈ ಗ್ರಂಥದ ಒಂದನೆಯ ಭಾಗದ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರೇ ಸೂಚಿಸಿರುವ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು (ಪುಟ ೩೦೦) ಅವರೇ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಕಾಶ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ್ಗೆ ಬರೆದಿದ್ದ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರವಾಗಿ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿ, ಜೋಡಿಸಿ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ.

೨೩. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವ ರೀತಿ

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥದ್ದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದೇನೂ ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟು ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಜನರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರಭೂಮಿಕೆಯ ವಾಸನೆಯಿಂದ ಅವಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ಈ ದಿನ ನಾನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತೇನೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗುವದು.

ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಸಾಧನಭಾಗವಾದ ಕರ್ಮೋಪಾಸನೆಗಳಿಗೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ ; ಆಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಉಪಾಸನೆಯಂತೆ ಕರ್ತೃತಂತ್ರವಾಗಿರದೆ ವಸ್ತುತಂತ್ರವಾಗಿರುತ್ತೆಯೆಂದೂ ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಹೊರಟಿವೆಯೆಂದೂ ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಭಾಗವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಈ ಜ್ಞಾನಭಾಗವೆಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ :-

''ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತವನು ಮಿಗಿಲಾದ ಗತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಸತ್ಯವೂ ಜ್ಞಾನವೂ ಅನಂತವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಪರಮಾಕಾಶದಲ್ಲಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಯಾವನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವನೋ ಅವನಿಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ದೊರೆಯುವವು. ಆ ಈ ಆತ್ಮನಿಂದ ಆಕಾಶವುಂಟಾಯಿತು, ಆಮೇಲೆ ವಾಯು, ಅಗ್ನಿ, ಅಪ್ಪು, ಪೃಥ್ವಿ, ಔಷಧಿಗಳು, ಅನ್ನ, ಪುರುಷ - ಹೀಗೆ ಒಂದಾಗುತ್ತಲೊಂದು ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಬಳಿಕ ಅನ್ನಮಯ, ಪ್ರಾಣಮಯ, ಮನೋಮಯ, ವಿಜ್ಞಾನಮಯ, ಆನಂದಮಯ - ಎಂಬ ಒಳಒಳಗಿನ ಐದು ಆತ್ಮರನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆನಂದಮಯನಿಗೆ ಪುಚ್ಛವೆಂದು ಹೇಳಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಲ್ಲವೂ ಆಗಿರುವ ರೀತಿಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿ, ಅದೇ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆನಂದದಾಯಕವೆಂದೂ ಅದನ್ನರಿಯದೆ ಭೇದಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಮಾಡಿದವನಿಗೆ ಭಯವುಂಟಾಗುವದೆಂದೂ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ನೆಲೆನಿಂತವನಿಗೆ ಅಭಯಾನಂದಗಳು ದೊರೆಯುವವೆಂದೂ'' ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿರುತ್ತದೆ.

ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಹೇಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ಈಗ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿವರಿಸುವೆನು. ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರವರ ಮತದಂತೆ ಜ್ಞಾನಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಬರಿಯ ಶ್ರುತಿ ಎಂಬಿಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸ

ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ [illegible]ಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಶ್ರುತಿಲಿಂಗಾದಿಗಳಂತೆ ಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಗಳೂ ಹೊಂದುಗೆಯಾಗುವದು ಅತ್ಯಂತ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿತ್ಯವಾಗಿದೆ, ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ, ಅನಂತವಾಗಿದೆ - ಎಂದು ಹೇಳಿರುವವಲ್ಲದೆ ಅದು ಗುಹೆಯಲ್ಲಿರವದೆಂದೂ ಅದನ್ನರಿತವನಿಗೆ ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳೂ ಫಲಿಸುವವೆಂದೂ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುವದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ? ಬ್ರಹ್ಮವು ಅನಂತವೂ ಆಗಿದ್ದು ಒಂದು ಗುಹೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕವಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾದೀತು ? - ಎಂಬ ಶಂಕೆಗಳು ಸಹಜವಾಗಿ ಮೂಡುತ್ತವೆ. ಇನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವು ಆತ್ಮನು, ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿದೆ ; ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತನೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಮನಗಾಣಬೇಕು ? ಈ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಆಕಾಶವುಂಟಾಯಿತು - ಎಂದೂ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಆಕಾಶವು ಉಂಟಾಗುವದು ಎಲ್ಲಿ ? ಹೇಗೆ ? - ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬುದೂ ಇವನಿಂದಲೇ ಆಕಾಶವೂ ಉಂಟಾಯಿತೆಂಬುದೂ ತೀರ ದಪ್ಪನಾದ ಸುಳ್ಳೇ ಎಂದು ತೋರುವದಿಲ್ಲವೆ ? ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಶಂಕೆಗಳು ಒಂದರ ಹಿಂದೊಂದು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಮಾಣ ವಾದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ನಂಬಬೇಕು - ಎಂದು ಹೇಳುವವರಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ತೊಂದರೆಯೂ ಇಲ್ಲ ; ಆದರೆ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿ ಅರಿತು ಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವ ಅದ್ವೈತಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕೆಂಬುದೇ ಪ್ರಕೃತಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಈಗ ಮೆಟ್ಟಿಲು ಮೆಟ್ಟಿಲಾಗಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗುವದು.

ಅದ್ವೈತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಸತ್ಯ ಜ್ಞಾನಾನಂದಸ್ವರೂಪನೂ ಅನಂತನೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಸಿ ಕೊಡುವದಕ್ಕೇ ಶ್ರುತಿಗಳು ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದು ಕೊಂಡರೆ ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದ ಫಲವುಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾಲ, ಆಕಾಶ - ಮುಂತಾದವುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಮೀರಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅದು ಆನಂದಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅದು ಪಡೆಯದೆ ಇರುವ ಭೋಗವಿಲ್ಲ, ಅದು ನಮ್ಮಂತೆ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಕಾಮಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಸರಿ, ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನಿದೆ ? ಅದು ಕಾಲಾಕಾಶಾದಿಗಳಿಂದ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿರುವದೆಂದೇ ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ

ಯಲ್ಲ ! - ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಈ ಆತ್ಮನಿಂದಲೇ ಕಾಲಾಕಾಶಾದಿಗಳೂ ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತವೆ - ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನು ನಿಜವಾಗಿ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನನಲ್ಲ ವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಶ್ರುತಿಯ ಉದ್ದೇಶವೇ ಹೊರತು ಅವನಿಂದ ಕಾಲಾಕಾಶಾದಿಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿವೆಯೆಂದು ತಿಳಿಸುವದೇನೂ ಅದರ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟಿ ಯನ್ನರಿತವನಿಗೆ ಇಂಥ ಫಲವೆಂದು ಯಾವ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ನಾವು ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಕಾಣುವ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದಲೇ ಬಂದಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದ ರಿಂದ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದು ಶ್ರುತಿಯ ಪರಮೋದ್ದೇಶವು. ಶ್ರುತಿಯ ಈ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದವೆಂದು ಹೆಸರು. ಜನರು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದು ಕೊಂಡಿರುವ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅನುವಾದಮಾಡುವದು ಅಧ್ಯಾರೋಪವು ; ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವದು ಅಪವಾದವು.

ಒಳ್ಳೆಯದು, ಆತ್ಮನಿಂದ ಕಾಲವೂ ಆಕಾಶವೂ ಉಂಟಾಗುವವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅನುಭವವಿದೆ ? - ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಸುಷುಪ್ತಿ, ಮರಣ ಪ್ರಲಯ - ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಹೋಗಿರುವದೆಂದೂ ಆಮೇಲೆ ಅದರಿಂದಲೇ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಬರುವದೆಂದೂ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರು ಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದಾಗಿ ದ್ದರೂ ಸ್ಥಿತಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಬೇರೆಯಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುವದೇ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಮಾಯೆ - ಎಂದು ಭಾಗವತದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಮರಣಪ್ರಲಯವಿಚಾರಗಳು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಮನದಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವಿರುವದಂತೂ ಖಂಡಿತ. ಆದರೆ ನಾವು ಆಗ ಎಲ್ಲಿರುತ್ತೇವೆ ? ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುತ್ತೇವೆ ? - ಎಂಬುದನ್ನಿಷ್ಟು ವಿಚಾರಮಾಡಿರಿ. ಆಗ ಅಲ್ಲಿ, ಇಲ್ಲಿ - ಎಂದಾಗಲಿ ಆಗ, ಈಗ - ಎಂದಾಗಲಿ ನಮಗೆ ತೋರುವದೆ ? ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಕಾಲಾಕಾಶಗಳಿರು ವದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಆಗ ನಾವು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಸದ್ರೂಪಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಬೆರೆತಿರುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಛಾಂದೋಗ್ಯವು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಆಗ ನಾವು ಮತ್ತೇನನ್ನೂ ಏತರಿಂದಲೂ ಅರಿಯುವದಿಲ್ಲ ; ಸುಷುಪ್ತಿಯೆಂದರೆ ಮತ್ತೇನನ್ನೂ ಹೇಗೂ ಅರಿಯದ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಚೈತನ್ಯ ಸ್ವರೂಪವು ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ಆಗಲೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಚೈತನ್ಯದ ಬಲದಿಂದಲೇ ನಾವು ಸುಷುಪ್ತಿಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ಈಗಲೂ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದು ಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಹೇಳುವದಕ್ಕೂ ಶಕ್ತರಾಗಿರುತ್ತೇವೆ. ಅಲ್ಲವೆ ? ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಪ್ರಾಜ್ಞ (ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವಾದ) ಬ್ರಹ್ಮ

ದೊಡನೆ ಒಂದಾಗಿರುವೆವೆಂದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕವು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗೆ ಆಗ ನಾವು ಕಾಲದೇಶವಸ್ತುಪರಿಚ್ಛೇದವಿಲ್ಲದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಅನಂತಸ್ವರೂಪರೂ ಆಗಿರುವೆವೆಂಬುದೂ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವೇ ಆದಂತಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪನೇ ಎಂದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ಆಯಿತು.

ಹಾಗಾದರೆ ನಾವು ಶರೀರ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ - ಇವುಗಳ ಸುತ್ತುವಳಿಯದಲ್ಲಿದ್ದು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನರಾಗಿರುವೆವೆಂಬ ಬುದ್ಧಿ ನಮಗೆ ಇರುವದಲ್ಲ ! ಇದೇಕೆ ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ. ಈ ಬುದ್ಧಿಯು ನಮಗೆ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೇ ಶ್ರುತಿಯು ಅನ್ನಮಯ, ಪ್ರಾಣಮಯ, ಮನೋಮಯ, ವಿಜ್ಞಾನಮಯ, ಆನಂದಮಯ - ಎಂಬ ಐದು ಮಿಥ್ಯಾತ್ಮರನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಪಿಶಾಚಿ ಹಿಡಿದವನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಭೂತವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಐವರು ಆತ್ಮರುಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವರೆಂದೇನೂ ಶ್ರುತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ತೋರಿಕೆಯ ದೇಹವನ್ನೇ ಜನರು ತಾವೆಂದು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನಂಬಿರುವಂತೆ ನಾವು ಈ ಶರೀರಾದಿಗಳನ್ನೇ ನಾವೆಂದು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನೆರೆನಂಬಿ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಸವು, ಅಧ್ಯಾರೋಪವು. ಒಮ್ಮೆ ಇಂದ್ರನು ಶಾಪದಿಂದ ಹಂದಿಯಾಗಿ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹಂದಿಯ ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೇ ಅಭಿಮಾನವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದನಂತೆ ! ಬೃಹಸ್ಪತ್ಯಾಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶದಿಂದ ದೇವತೆಗಳು ಆ ಶರೀರವನ್ನು ಕೊಂದುಹಾಕಿದಬಳಿಕವೇ ಅವನಿಗೆ ತನ್ನ ನಿಜವಾದ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನವು ಬಂದಿತಂತೆ ! ಇದರಂತೆ ಶರೀರಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ನೆಟ್ಟ ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ನಾವು ಅನ್ನಮಯಾದಿಯಾದ ಆತ್ಮರೆಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಶ್ರುತ್ಯಾಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶದಿಂದ ಈ ಐದು ಆತ್ಮರೂ ಐದು ಕೋಶಗಳೇ, ಇವು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ - ಎಂದು ಯಾವಾಗ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವೆವೋ ಆಗ ಪಂಚಕೋಶವಿಲಕ್ಷಣನಾದ, ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕಾರಣನಾದ, ಆತ್ಮನೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಲಾಕಾಶಾದಿಗಳು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಎಚ್ಚತ್ತಕೂಡಲೆ ಇವುಗಳು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಅದ್ವಿತೀಯನಾದ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಇವುಗಳಿಗೂ ಕಾರಣ - ಎಂದು ಅಧ್ಯಾರೋಪದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯ ಉಪದೇಶದಂತೆ ಅರಿತುಕೊಂಡಾಗ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮನೇ, ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಯಾವದೊಂದೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಅಪವಾದದೃಷ್ಟಿಯೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವದು.

ಶ್ರುತಿಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು ಶ್ರವಣವು ; ಗುರುಗಳೊಡನೆ ಮಾತನಾಡಿ ಇದನ್ನು ಯುಕ್ತಿಗೂ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ಮನನವು. ಆದರೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಅನುಭವಕ್ಕೇ ಅದನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವು. ಇದನ್ನೇ ಅಪರಾಯತ್ತಬೋಧವು ಎಂದು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಕರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಯಾರುಯಾರಿಗೆ ಈ ಬೋಧವು ಉಂಟಾಗುವದೋ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪರೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಯಾವದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವದರ ಅಂಜಿಕೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಭೋಗವು ಮತ್ತೆ ಯಾವದೊಂದೂ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಸಕಲಸುಖಗಳೂ ಉಂಟಾದಂತೆ ಆಗುವದು. ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿತ್ಯಾನಂದಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಉಂಟಾಗದೆ ಇರುವ ಸುಖವೇ ಇಲ್ಲ ; ಅದಕ್ಕೆ ಕಾಲದ ಪರಿಚ್ಛೇದವೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಒಂದೇಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳೂ ದೊರಕುವವು ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಗಳಿರುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಯಾವದೊಂದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ. 'ದೇವದತ್ತನು ಹುಲಿಯಾದನು' ಎಂಬಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಕಾಲ, ಆಕಾಶ, ಪಂಚಭೂತಗಳು, ಶರೀರಾದಿಗಳು - ಈ ಎಲ್ಲಾ ರೂಪಗಳನ್ನೂ ತಳೆದಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದು ಅನ್ನಮಯ, ಪ್ರಾಣಮಯ, ಮನೋಮಯ, ವಿಜ್ಞಾನಮಯ, ಆನಂದಮಯ - ಎಂಬ ಒಂದರೊಳಗೊಂದಿರುವ ಆರೋಪಿತವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮರೆಲ್ಲರಿಗೂ ತೀರ ಒಳಗೆ ಇರುವ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಅದನ್ನು ಗುಹೆಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಗುಹೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಒಳಗೆ ಕುಳಿತಿರುವ ತಾಪಸಿಯಂತೆ ಆತ್ಮನು ಈ ಪಂಚಕೋಶದ ಗುಹೆಯೊಳಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಅವನೇ ಎಲ್ಲವೂ ಆಗಿರುವ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗಿ ಅಮಿತವಾದ ಆನಂದವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಶ್ರುತಿಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ಎಂದು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

೨೪. ಅಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದ

ಹಿಂದೆ ಖಂಡ (೬)ರಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುವ ಅಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದನ್ಯಾಯವೆಂಬ ಲೇಖನವನ್ನು ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ವಾಚಕರು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮೆಲುಕುಹಾಕುವದು ಒಳ್ಳೆಯದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅನವಶ್ಯವಾಗಿ ತಲೆದೋರುವ ಹಲವು ಸಂಶಯಗಳು ಅದರಿಂದ ತೊಲಗುತ್ತವೆ. ಈ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಈಗ ಮೊದಲನೆಯ ನಾಲ್ಕು ಅಧಿಕರಣಗಳ

ಸೂತ್ರಗಳಿಗೂ ಹತ್ತಿಸಿ ನೋಡೋಣ. ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ "ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ" ಎಂದಿದೆ. "ಸಾಧನಸಂಪತ್ತು ಅಳವಟ್ಟ ಬಳಿಕ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂದು ವೇದವು ಸಾರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ, ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು" ಎಂಬುದು ಸೂತ್ರದ ಅರ್ಥವು. ಅಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದನ್ಯಾಯವು ಮನದಟ್ಟಾಗದೆ ಇರುವವರಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಶಯಗಳು ತಲೆದೋರುವ ಸಂಭವ ದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೆ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ತತ್ತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಪರಮಾರ್ಥಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಯಾವದೊಂದೂ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅದ್ವೈತಿವೇದಾಂತಿಗಳ ಹೇಳಿಕೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಸಾಧನಸಂಪತ್ತು ಯಾರಿಗೆ ಆಗಬೇಕು ? ಅದರಿಂದ ಆಗಬೇಕಾದ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತ ವಾಗಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ ! ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡಬೇಕು - ಎಂಬುದೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವಂತೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸುವೂ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರಲ್ಲವೆ, ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ ? ಅದೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಹೇಗೆ ? ಇಷ್ಟು ಸಂಶಯಗಳೂ ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರ ವನ್ನು ಪಠಿಸಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮೊಳಕೆಯಾಗುವವು.

ಆದರೆ ನಾವು ಹೇಳಿರುವ ಅಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದನ್ಯಾಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಈ ಸಂಶಯಗಳು ಸೂರ್ಯಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಕರಗುವ ಮಂಜಿನಂತೆ ಹೇಗೆ ಮರೆಯಾಗುವ ವೆಂಬುದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಮನಗಾಣಬಹುದು. ವ್ಯವಹಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡು ವಾಗ ಜಿಜ್ಞಾಸು, ಜಿಜ್ಞಾಸಾ, ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯ - ಎಂಬ ವಿಂಗಡವು ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಸತ್ಯವೆಂದಾಗಲಿ ಅಸತ್ಯವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳದೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತೋರಿದ್ದನ್ನು ತೋರಿ ದಂತೆಯೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಮಾಡಿರಿ, ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವು ದೊರಕು ತ್ತದೆ - ಎಂದದ್ದರಿಂದ ಅಪುರುಷಾರ್ಥವಾದ ಸಂಸಾರಬಂಧವು ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲ, ಅಜ್ಞಾನಕೃತವಾಗಿದೆ ; ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ನೀವು ಬದ್ಧರೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದೀರಿ. ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ನೀವು ಮುಕ್ತರಾಗಿರುವ ಅದ್ವೈತಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿಯ ಬರುವದು - ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಯಿತು. ದೀಪವನ್ನು ತನ್ನಿರಿ ಕತ್ತಲು ತೊಲಗು ವದು - ಎಂದರೆ ಕತ್ತಲೆಂಬುದು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಒಂದು ವಸ್ತು ಎಂಬ ಭಾವನೆಯು ಹೇಗಿರುವದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅಧಿಕಾರ ಗುಣಗಳು, ಬಂಧ ಮೋಕ್ಷವ್ಯವಹಾರ, ಬ್ರಹ್ಮದ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯತ್ವ - ಇಷ್ಟೂ ವ್ಯವಹಾರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಅಧ್ಯಾರೋಪಮಾತ್ರವಾಗಿದೆ. ಅಪವಾದದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅದ್ವಿತೀಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದರಿಂದ ಯಾವ ಹಾನಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

ಇದರಂತೆ 'ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಏತರಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಸ್ಥಿತಿಪ್ರಲಯಗಳಾಗುವವೋ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವು - ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಅಧ್ಯಾರೋಪದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತೇ ಆತ್ಮಾಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದು, ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದ್ವಿತೀಯಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವವನು - ಎಂಬುದು ಅಪವಾದದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಜನ್ಮವೆಂಬುದೇ ಅಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಜನ್ಮರಹಿತವಾದ ಅದ್ವಿತೀಯವಾಗಿರುವ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಾಗಿರುವವು ಎಂದರೆ ಈಗ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಆಧಾರವು ಎಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

'ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬರುವದು ಎಂಬುದು ಅಧ್ಯಾರೋಪದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೊಳೆಯುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಅಧ್ಯಾರೋಪಿಸಿಯೇ ಈ ಸೂತ್ರವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ ಆದರೆ ಪ್ರಮಾಣವ್ಯವಹಾರವೇ ಅಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಪ್ರಮೇಯನಾಗಿರುವ ಅದ್ವಿತೀಯ ಪರಮಾತ್ಮನು ಎಂಬುದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅಪವಾದದಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದದ್ದು. ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಪ್ರಮೇಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ವಿಷಯವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದೇನೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅದು ಪ್ರಮಾತೃವಲ್ಲ ; ನಾವು ಪ್ರಮಾತೃಗಳಾಗಿರುವೆವೆಂಬುದು ಅಧ್ಯಾಸಮಾತ್ರವಾಗಿದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಳೆದು ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅತೀತನಾಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಎಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೇ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕೃತ್ಯವು.

'ತತ್ತು ಸಮನ್ವಯಾತ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದರಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ ; ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಸಮನ್ವಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯಾರೋಪದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತೋರುವ ಅರ್ಥವು. ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಪದಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಈ ಸೂತ್ರವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ

ಪದಾರ್ಥವೂ ಅಲ್ಲ, ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವೂ ಅಲ್ಲ : ವಾಙ್ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ಅತೀತವಾಗಿರುವ ಅದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮನೇ ಅದು ಎಂದೇ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಅಪವಾದದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದು. ಹೀಗೆ ಅಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದ ನ್ಯಾಯವು ವೇದಾಂತತತ್ತ್ವರತ್ನಗಳ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ತೆರೆಯುವದಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾದ ಬೀಗದ ಕೈಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೨೫. ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ

ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ, ಈಶ್ವರತತ್ತ್ವದ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಅನೇಕಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿವೆ. ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದರೆ ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ಏನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ? ನೀವು ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೂ ಅವಕ್ಕೂ ಏನಾದರೂ ತಾರತಮ್ಯವಿದೆಯೆ ? ದಯವಿಟ್ಟು ವಿವರಿಸಬೇಕು, ಎಂದು ಕೆಲವರು ಕೇಳಿದರು. ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಸ ಬೇಕಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವದು ಸಮಯೋಚಿತವಲ್ಲ ವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೂ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಆದರವುಳ್ಳ ಕೆಲವರ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯಂತೆ ಈಗ ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿ ಮುಖ್ಯವಿಷಯವನ್ನೇ ಮುಂದುವರಿಸಲಾಗುವದು.

ಈಗ್ಗೆ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿರುವ ಅದ್ವೈತವ್ಯಾಖ್ಯಾನಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು. ಪದ್ಮಪಾದಾಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುವ ಪ್ರಕಾಶಾತ್ಮಯತಿಗಳ ಮತವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವವರ ಶಾಖೆಯು ಒಂದು ; ಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯದಮೇಲೆ ನೇರಾಗಿಯೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವ ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರ ಅನು ಯಾಯಿಗಳ ಶಾಖೆಯು ಇನ್ನೊಂದು. ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ವಿವರಣಪ್ರಸ್ಥಾನವೆಂದೂ ಎರಡನೆಯದನ್ನು ಭಾಮತೀಪ್ರಸ್ಥಾನವೆಂದೂ ಕರೆಯುವದು ರೂಢಿ. ಈ ಎರಡು ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಳಪಂಗಡಗಳು ಬಹಳ ಇವೆ ; ಇಂದು ಅವುಗಳ ಗೊಡವೆಗೆ ಹೋಗುವದು ಬೇಡ. ಭಾಮತೀಪ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ವಿಷಯನಾಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣನು ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಆ ಪ್ರಸ್ಥಾನವನ್ನು ಬಹುಜನರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಲಿಲ್ಲ. ವಿವರಣಪ್ರಸ್ಥಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವವರೇ ಹೆಚ್ಚು ಜನರಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಮತವನ್ನು ಒಂದಿಷ್ಟು ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವೆನು.

ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಜನ್ಮಾದ್ಯಧಿಕರಣದ ವಿವರಣದಲ್ಲಿ ಅವರು ಹೇಳಿರುವ ದೇನೆಂದರೆ : 'ತ್ರೈವಿಧ್ಯಮತ್ರ ಸಂಭವತಿ । ರಜ್ಜ್ವಾಃ ಸಂಯುಕ್ತಸೂತ್ರದ್ವಯವತ್ ಮಾಯಾವಿಶಿಷ್ಟಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಕಾರಣಮಿತಿ ವಾ, 'ದೇವಾತ್ಮಶಕ್ತಿಂ ಸ್ವಗುಣೈರ್ನಿ

ಗೂಢಾಮ್' ಇತಿ ಶ್ರುತೇಃ, 'ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಮತ್ ಕಾರಣಮಿತಿ ವಾ, ಜಗದುಪಾದಾನ ಮಾಯಾಶ್ರಯತಯಾ ಬ್ರಹ್ಮ ಕಾರಣಮಿತಿ ವೇತಿ ॥' ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರಣವೊ, ಮಾಯೆ ಕಾರಣವೊ ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. (೧) ಎರಡು ಹುರಿಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಹೊಸೆದಿರುವ ಹಗ್ಗದಂತೆ ಮಾಯಾವಿಶಿಷ್ಟಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರಣವು ಎಂಬುದು ಒಂದು ಬಗೆ ; (೨) ಮಾಯೆಯು ಬ್ರಹ್ಮದ ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರಣ ಎಂಬುದು ಎರಡನೆಯ ಬಗೆ ; (೩) ಮಾಯೆಯೇ ಕಾರಣವಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಕಾರಣ. ಈ ಮೂರು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಮಾಯೆಯ ಹಂಗು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಇದ್ದೇಇರುವದರಿಂದ ಶುದ್ಧಬ್ರಹ್ಮದ ಸಿದ್ಧಿ ಹೇಗೆ ? - ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ, ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಎರಡೂ ಕಾರಣವೆಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಆ ಕಾರಣತ್ವದಿಂದ ಉಪಲಕ್ಷಿತವಾದ ಜ್ಞಾನಾನಂದಾದಿಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ ಮಾಯೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು. ಮಿಕ್ಕ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿಯೋ ಎಂದರೆ ಮಾಯೆಯು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಮಾಯಾಕಾರ್ಯವೂ ಬ್ರಹ್ಮಾಧೀನವೇ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ ; ಹತ್ತಿಯ ಹಿಂಜಿಯಿಂದಾದ ನೂಲಿನ ಕಾರ್ಯವಾದ ಬಟ್ಟೆಯೂ ಹಿಂಜಿಗೇ ಅಧೀನವಾಗಿರುವದಲ್ಲವೆ ? ಹಾಗೆ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನಾನಂದಸ್ವರೂಪವಾದ ತತ್ತ್ವವೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂದು ಶುದ್ಧಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಂಬುದು ವಿವರಣಾಚಾರ್ಯರು ಒಂದು ಕಡೆ ಹೇಳಿರುವ ಕಾರಣವಾದ. ಈಗ ಅವರೇ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವದನ್ನು ಬಹಳ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ತಮಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತೇನೆ. ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಸೂತ್ರದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಹೀಗೆ ನಾಲ್ಕು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ : (೧) ತತ್ರ ಬಿಮ್ಬಸ್ಥಾನೀಯಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಮತ್ ಕಾರಣಂ ಜೀವಾಶ್ಚ ಪ್ರತ್ಯೇಕಮ್ ಅವಿದ್ಯಾನುಬದ್ಧಾ ಇತಿ ಕೇಚಿತ್ । (೨) ಮಾಯಾವಿದ್ಯಾಪ್ರತಿಬಿಮ್ಬಿತಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಜಗತ್ಕಾರಣಮ್ ವಿಶುದ್ಧಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಮೃತತ್ವಾಲಮ್ಬನಮ್, ಜೀವಾಶ್ಚ ಅವಿದ್ಯಾಬದ್ಧಾ ಇತ್ಯನ್ಯೇ । (೩) ಜೀವಾ ಏವ ಸ್ವಾವಿದ್ಯಯಾ ಪ್ರತ್ಯೇಕಂ ಪ್ರಪಞ್ಚಿತಾವಭಾಸಃ, ಅನೇಕೈರವಗತ ದ್ವಿತೀಯಚನ್ದ್ರವತ್ । ಸ್ವರೂಪಾಪೇಕ್ಷಯಾ ಚ ಬ್ರಹ್ಮ ಸರ್ವಜಗತ್ಕಾರಣಮ್ ಇತ್ಯಪರೇ । (೪) ಬ್ರಹ್ಮೈಕಮೇವ ಸ್ವಾವಿದ್ಯಯಾ ಜಗದಾಕಾರೇಣ ವಿವರ್ತತೇ ಸ್ವಪ್ನವತ್ ಇತಿ ಮತಾನ್ತರಮ್ । ತಸ್ಮಾದ್ ಬ್ರಹ್ಮೈವ ಸ್ವಮಾಯಯಾ ಅವಿದ್ಯಯಾ ವಿವರ್ತತ ಇತಿ ॥ ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷವೇನೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಬಿಂಬವಿದ್ದಂತೆ, ಅದೇ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜೀವರಾದರೋ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಬದ್ಧರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಎರಡನೆಯ

ಪಕ್ಷದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಮಾಯಾವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ಕಾರಣವು : ವಿಶುದ್ಧವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು. ಜೀವರುಗಳು ಅವಿದ್ಯಾಬದ್ಧರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನು ಮೂರನೆಯ ಮತವೇನೆಂದರೆ : ಜೀವರುಗಳೇ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗದ್ರೂಪದಿಂದ ತೋರುವಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರವರ ಪ್ರಪಂಚವು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಸಾದೃಶ್ಯ ದಿಂದ - ಅನೇಕರಿಗೆ ಕಣ್ಣುಪರೆಯಿಂದ ಕಾಣುವ ಇಬ್ಬರು ಚಂದ್ರರುಗಳಂತೆ - ಒಂದೇ ಪ್ರಪಂಚವೆಂದು ತೋರುತ್ತಿರುವದು. ಬ್ರಹ್ಮವು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ವೆನಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇವು ಮೂರು ಪಕ್ಷಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾದದ್ದು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಮತವು. ಬ್ರಹ್ಮವು ತಾನೊಂದೇ ಇರುತ್ತದೆ ; ತನ್ನ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ, ಮನುಷ್ಯನು ಸ್ವಪ್ನಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾನಾ ರೂಪವಾದ ದೃಶ್ಯಗಳಾಗಿ ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಕಾಣುವಂತೆ, ಜಗತ್ತಿನ ರೂಪದಿಂದ ತೋರುತ್ತಿರುವದು - ಎಂಬುದು ಆ ಮತದವರ ವಾದವು. ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ತನ್ನ ಮಾಯೆಯಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಜಗದ್ರೂಪವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಈವರೆಗೆ ನಾನು ಹೇಳಿರುವ ವಿವಿಧಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಯಾರುಯಾರಿಗೆ ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಅರ್ಥವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ತಾವುತಾವೇ ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ತಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳದೆ ಗತ್ಯಂತರವಿಲ್ಲ. ಗೌಡಪಾದರು ತಮ್ಮ ಮಾಂಡೂಕ್ಯಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತದರ್ಶನವೆಂಬುದು 'ಅವಿವಾದವು, ಅದರ ವಿಷಯವು ಯಾವ ವಿವಾದಕ್ಕೂ ಆಸ್ಪದವಾಗುವಂತಿಲ್ಲ - ಎಂದೂ, 'ಅವಿರುದ್ಧವು', ಆ ತತ್ತ್ವವು ಏತಕ್ಕೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗುವಂತೆ ಇಲ್ಲ - ಎಂದೂ ಹೊಗಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ವರ್ಣನೆಯು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಹೊಂದು ವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದ್ವೈತವು ಬೇರೆಯ ಮತಗಳವರಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ವಿವಾದಕ್ಕೂ ವಿರೋಧಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವೀಯುವದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಹಾಗಿರಲಿ, ಅದ್ವೈತಿ ವೇದಾಂತಿಗಳೆಂಬವರಲ್ಲಿಯೂ ನೂರಾರು ಮತಭೇದಗಳುಂಟಾಗಿ ವಿವಾದವೂ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ವಿರೋಧವೂ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಇದು ಎಂಥ ಶೋಚನೀಯವು ! ನಾನು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬಾರದೆಂದಿದ್ದರೂ ಅದು ತನಗೆತಾನೇ ಬಂದೊದಗಿತು. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪಪಡಬೇಕಾದದ್ದೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಾಮಿ ವಿವೇಕಾನಂದರವರು ಒಂದುಕಡೆ ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ದೊಡ್ಡವರ ತಪ್ಪನ್ನು ಕೂಡ ಮುಚ್ಚ ಬಾರದು, ಅದನ್ನು ಹೊರಗೆ ಹಾಕುವದೇ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಕ್ಷೇಮಕರ. ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯ ಗಳೆಂದರೆ ಇಂಡಿಯಾರಬ್ಬರಿನಂತೆ ಎತ್ತಲೆಂದರೆ ಅತ್ತ ಎಳೆದು ತಿರಿಚುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂಥವಲ್ಲ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಶಬ್ದಗಳಿಗೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು,

ವೇದಾಂತತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತದರ್ಶನವೂ ಹೀಗೆ ಮತಭೇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಬೇಕಾಯಿತು.

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಪ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಮಾಯೆ ಎಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ಯಾರೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ಶಬ್ದವು ಮಾತ್ರ ಎಲ್ಲರ ಬಾಯಲ್ಲೂ ಬರುತ್ತಿದೆ. ಸಾಂಖ್ಯರ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನೇ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು 'ಅದು ಈಶ್ವರನ ಅಧೀನವಾಗಿದೆ' ಎಂಬ ಒಂದು ವಿಶೇಷವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಾಯೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣ, ಈಶ್ವರನು ಮಾಯೆಯ ಮೂಲಕ ಉಪಾದಾನಕಾರಣ - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆ.

ಆಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ 'ಮಾಯೆ' ಎಂದರೇನು ? ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವರು ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವ ಒಂದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸುವದು ಲಾಭದಾಯಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ : ''ಸರ್ವಜ್ಞಸ್ಯೇಶ್ವರಸ್ಯ ಆತ್ಮಭೂತೇ ಇವ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತೇ ನಾಮರೂಪೇ ತತ್ತ್ವಾನ್ಯತ್ವಾಭ್ಯಾಮ್ ಅನಿರ್ವಚನೀಯೇ ಸಂಸಾರಪ್ರಪಞ್ಚಬೀಜಭೂತೇ ಸರ್ವಜ್ಞಸ್ಯ ಈಶ್ವರಸ್ಯ ಮಾಯಾ, ಶಕ್ತಿಃ, ಪ್ರಕೃತಿಃ - ಇತಿ ಚ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತ್ಯೋರಭಿಲಪ್ಯೇತೇ ||'' ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂಬಂತೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಆತನ ಮಾಯೆ, ಶಕ್ತಿ, ಪ್ರಕೃತಿ - ಎಂದು ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆ ನಾಮರೂಪಗಳು ಈಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂದಾಗಲಿ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೇ ಎಂದಾಗಲಿ ಗೊತ್ತುಮಾಡಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂಥವಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ. ಈ ವಾಕ್ಯವು ಶ್ರುತಿಗೂ ಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಗಳಿಗೂ ಹೊಂದಿಕೊಂಡ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆಚಾರ್ಯರು ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವದಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ನೀರುನೊರೆಗಳ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ನೀರು ನೀರೇ ಆಗಿದ್ದು ಆಮೇಲೆ ನೊರೆಯಾಗಿಯೂ ಕಾಣುವದು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆಯಷ್ಟೆ ? ಅದು ನೊರೆಯಾದಾಗಲೂ ನೊರೆಯು ನೀರೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ನೊರೆಯ ರೂಪದಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಅದು ನೀರೇ ಎನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ ; ಅದರ ನಿಜವು ನೀರೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಆ ನೊರೆಯು ನೀರಿಗಿಂತ ಬೇರೊಂದು ವಸ್ತು ಎನ್ನುವದಕ್ಕೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲವೆ ? ಇದರಂತೆಯೇ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳು ಪ್ರಪಂಚರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಮುಂಚೆ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವು ಪ್ರಪಂಚರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಂಡಾಗಲೂ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ ; ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಆ ಪ್ರಪಂಚವು ತೋರುವ ರೂಪದಿಂದ ಆತ್ಮನೇ ಎನ್ನುವದಕ್ಕೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ, ಅವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೇ ಎನ್ನುವದಕ್ಕೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಎಂದಾಗಲಿ

ಅವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬಾರದಂಥ ಅನಿರ್ವಚನೀಯರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನೇ ಮಾಯೆ, ಶಕ್ತಿ, ಪ್ರಕೃತಿ - ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಕರೆದಿದೆ·ಎಂಬುದು ಆಚಾರ್ಯರ ಮತ ಇಲ್ಲಿ ಮಾಯೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಾಗ ಅವಿದ್ಯಾವಂತರಾದ ನಾವು ಜೀವರು, ಮಾಯೋಪಾಧಿಕನಾದ ಆತ್ಮನು ಈಶ್ವರನು - ಎಂದು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗಿ ಭೇದವು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವೇನು ? ನೊರೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ನೀರೇ ಆಗಿರುವಂತೆ ನಾಮರೂಪಮಾಯೆಯೂ ಆ ಮಾಯೆಯಿಂದಾಗಿರುವ ಜಗತ್ತೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಜೀವರೂ ಇಲ್ಲ, ಜಗತ್ತೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂಬುದು ಮಾಯೆ, ಹುಸಿತೋರಿಕೆ' ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಮಾಯೆಯೆಂಬುದೇ ಮಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ; ಅದು ಮಾಯೆಯ ರೂಪದಿಂದ ನಾಮ ರೂಪಗಳಾಗಿ, ಜಗತ್ತಾಗಿ, ಇದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ಈ ಸಂಸಾರದ ಬಗೆಬಗೆಯ ಅನರ್ಥಗಳು ಆಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಅದು ಆನಂದ ಸ್ವರೂಪವಾದ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನಗಂಡಾಗ ನಾವೆಲ್ಲರೂ - ಮೇಲು, ಕೀಳು ಎಂಬ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲರೂ - ಆ ಪರಮಾತ್ಮನೇ, ಈ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ. ನಾಮರೂಪಮಾಯೆಯು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಯಾರೋ ಭೂತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ತಪ್ಪರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾಲವೆಂಬುದೂ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿದೆ. ದೇಶಕಾಲ ನಿಮಿತ್ತಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಈ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಮಾಯೆಯೇ, ಎಂದರೆ ಈ ತೋರುವ ರೂಪದಿಂದ ನಿಜವಲ್ಲ ; ಪರಮಾತ್ಮ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಅದು ಸತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಕಾರಣವು ಯಾವದೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಏಳುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಾಗಲಿ ಮಾಯೆಯಾಗಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರಲ್ಲವೆ, ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವು ಯಾವದೆಂದು ಕೇಳುವದು ? ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'ನ ನಿರೋಧೋ ನ ಚೋತ್ಪತ್ತಿಃ' ಜಗತ್ತಿಗೆ ಹುಟ್ಟೂ ಇಲ್ಲ, ಲಯವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಗೌಡಪಾದರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಜಗತ್ತೆಂದು ಜನರು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಅರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿ ವಿವಾದಕ್ಕಾಗಲಿ ವಿರೋಧಕ್ಕಾಗಲಿ ಯಾವ ಅವಕಾಶವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

೨೬. ಶಬ್ದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ

ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬುದೆಲ್ಲವೂ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಶಬ್ದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಆಧಾರದಮೇಲೆಯೇ ನಿಂತಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯವಿಮರ್ಶಕರು ಬಗೆಯುತ್ತಾರೆ. ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅನಾದಿಯಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದಿರುತ್ತವೆಯೆಂದು ಆಯಾ ವಾದಿಗಳು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಒಬ್ಬರು ಮಾಡುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಒಪ್ಪದೆ ಇರುವದರಿಂದಲೂ ಇಂಥವರೇ ಸರಿಯಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತೆಗೆದಿರುತ್ತಾರೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದು ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಆ ವಿಮರ್ಶಕರುಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ನಾವು ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಸಾಧನವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಬಹುಪ್ರಾಚೀನಭಾಷ್ಯಕಾರರಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅವರು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಸುನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟರೀತಿಯಿಂದ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅವರ ಭಾಷ್ಯವು ನಮ್ಮ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಸಾಧನವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಹಿಂದೆ ಅನೇಕ ದ್ವೈತಿಗಳಿರುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಅವರ ಭಾಷ್ಯಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಆಗಿ ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದ ವಾದಿಗಳು ಆಗ್ಗೆ ಇದ್ದದ್ದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೇನೂ ಸಿಕ್ಕುವದಿಲ್ಲ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಖಂಡನೆಗಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ವೇದಾಂತಮತಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅದ್ವೈತಿಗಳವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚವಿಲಯವನ್ನು ವಿಧಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಹೊರಟಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದ ಅದ್ವೈತಿಗಳನ್ನು "ಅತ್ರ ವಯಂ ಪೃಚ್ಛಾಮಃ । ಕೋಽಯಂ ಪ್ರಪಞ್ಚವಿಲಯೋ ನಾಮ ?" ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ (ಸೂ. ಭಾ. ೩-೨-೨೧) ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳನ್ನಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ಧ್ಯಾನನಿಯೋಗವಾದಿಗಳನ್ನು (ಸೂ. ಭಾ. ೧-೧-೪) ಅವರು ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವದೂ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ವಿಧಿಪರವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಕರೆಯುವದೇ ಅಸಂಗತವಾಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಧ್ಯಾನವನ್ನೇ ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆಯೆಂದೇ ಒಪ್ಪಬೇಕೆಂದೂ ಆ ವಿಧಿಗೆ ಶೇಷವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೂ ಅದರಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದೆಯೆಂದೂ ಆ ವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ವಾದಿಗಳು ಅದ್ವೈತವೇ ಶ್ರುತಿಗೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೂ ಶ್ರುತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮತಭೇದವುಳ್ಳ

ವರಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತವೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಚಾರ್ಯಸ್ಥಾನವು ಬಂದಿತೆಂದು ಭಾವಿಸುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುವವರಲ್ಲಿ ಅವರು ಅನುಸರಿಸಿದ ನೀತಿಯೇ ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದನ್ನು ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವರು ಬರೆದಿರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ''ನ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾಯಾಮಿವ ಶ್ರುತ್ಯಾದಯ ಏವ ಪ್ರಮಾಣಂ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾಯಾಮ್ । ಕಿಂತು ಶ್ರುತ್ಯಾದಯೋಽನುಭವಾದಯಶ್ಚ ಯಥಾಸಂಭವಮಿಹ ಪ್ರಮಾಣಮ್ । ಅನುಭವಾವಸಾನತ್ವಾತ್, ಭೂತವಸ್ತುವಿಷಯತ್ವಾಚ್ಚ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಸ್ಯ ।'' ಎಂದು (ಸೂ. ಭಾ. ೧-೧-೨) ಅವರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಶಂಕರರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಅನೇಕಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಡಕಮಾಡಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಒಳಹೊಕ್ಕುನೋಡಿ ತಿಳಿಯೋಣ.

ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳೇ ಪ್ರಮಾಣವು ; ಎಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿ-ಲಿಂಗ - ವಾಕ್ಯ-ಪ್ರಕರಣ-ಸ್ಥಾನ-ಸಮಾಖ್ಯ-ಗಳೆಂಬ ತಾತ್ಪರ್ಯಲಿಂಗಗಳಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಯು ಇಂಥ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ ಶ್ರುತಿ ಎಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪದವನ್ನು ಬಯಸದೆ ತಾನೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತನ್ನರ್ಥವನ್ನೂ ಹೇಳುವ ಶಬ್ದವು ; ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ತಿಳಿಸದೆ ಮತ್ತೊಂದರ್ಥದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದು ತನ್ನರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಲಿಂಗವು ; ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯಿದ್ದು ಹತ್ತಿರ ಇದ್ದು ಹೊಂದುಗೆಯಾಗುವ ಪದಗಳು ವಾಕ್ಯವು ; ಒಂದರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಎರಡು ವಾಕ್ಯಗಳ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಬೇಕಾಗಿದ್ದು ಒಂದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಬಯಸುವಂತಿರುವದು ಪ್ರಕರಣವು ; ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಅದೇ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳೊಡನೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಸ್ಥಾನವು ; ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಹೆಸರಿರುವದು ಸಮಾಖ್ಯೆಯು. ಈ ಆರು ಬಗೆಯ ತಾತ್ಪರ್ಯಲಿಂಗಗಳಿಂದಲೂ ಉಪಕ್ರಮ, ಉಪಸಂಹಾರ - ಮುಂತಾದವುಗಳ ಪರ್ಯಾಲೋಚನೆಯಿಂದಲೂ ವೇದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕೆಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಥವಾ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳು ಎಂದರೆ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿ ಪುರಾಣೇತಿಹಾಸಗಳು, ಅವುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದರಿಂದಲೇ ಧರ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಅದನ್ನು

ನಿರ್ಧರಿಸುವದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಾದಿಗಳೇನೂ ಉಪಯೋಗವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅನುಭವಾದಿಗಳೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಇಲ್ಲಿ ''ಯಥಾಸಂಭವವಾಗಿ'' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರ ಸ್ವಾರಸ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಿ ಬರಿಯ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅಂಥ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಂತೆ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇಂಥದ್ದೊಂದು ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಸ್ವರ್ಗವೆಂಬ ಫಲವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಆಗ ಯಾಗಕ್ಕೂ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನಾಗಲಿ ಸ್ವರ್ಗದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನಾಗಲಿ ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡು ತಿಳಿಯುವದು ಸಾಧ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳೇ ಪ್ರಮಾಣವು. ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ತೋರುವ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ನಾವು ನಂಬಿಕೊಂಡು ಅಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ 'ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ''ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸದ್ರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದ್ದರೂ ಜನರಿಗೆ ಹಾಗೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ'' ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯಲ್ಲ, ಆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು ? ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳೇನೋ ಬೇಕು, ಏಕೆಂದರೆ ವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅವು ಆವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಬರಿಯ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳೇ ಸಾಲದು. ಏಕೆಂದರೆ, ನಿದ್ರೆಯೆಂಬುದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಅನುಭವವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಶ್ರುತಿಯು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ನಿಲುಕುವ ಮಾತನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಹಾಗಿದೆಯೆ, ಇಲ್ಲವೆ ? - ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿರುತ್ತೇವೆಯೆ ? ಹಾಗೆ ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲವಲ್ಲ ! ಇದು ನಿಜವಾಗಿದ್ದರೆ ನಿದ್ರೆಯಿಂದೆದ್ದ ಬಳಿಕ ಮತ್ತೆ ನಾವು ಎಂದಿನಂತೆ ಸಂಸಾರಿಗಳಾಗಿಯೇ ಇರುವೆವಲ್ಲ, ಇದೇಕೆ ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೂ ಇಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಅನುಭವಾದಿಗಳೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದೇ 'ಯಥಾಸಂಭವವಾಗಿ' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಸ್ವಾರಸ್ಯವು.

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥನಿರ್ಧಾರಣೆಗೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡ ಈ ನಿಯಮದಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಒಂದು ಕಣ್ಣುತೆರೆದಂತೆ ಆಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಆಚಾರ್ಯರು ಬರಿಯ ವಿಧಿಯಿಂದಲೇ ವೇದದ ವೇದತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ವಿಧಿಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ

ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಾದಿ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಆಗದ ಅತೀಂದ್ರಿಯಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದರಿಂದಲೇ ವೇದವು ವೇದವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವಾಕ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದಾಯಿತು. ಅದು ಅನುಭವಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದರಿಂದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಕೇವಲ ವಾಕ್ಯಶರಣರಲ್ಲವೆಂದೂ ಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಗಳಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವರೆಂದೂ ಆಯಿತು.

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ವೇದಕ್ಕಿರುವ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಬಲಪಡಿಸಿದೆಯೇ ಹೊರತು, ಶಬ್ದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೇನೂ ಕಡಿಮೆಮಾಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂದರೆ : ''ನ ಚ ವೇದೋಕ್ತಿತೋ ವೇದಃ ಶ್ರದ್ಧೇಯಾರ್ಥ ಇಹೋಚ್ಯತೇ ।'' : ವೇದೋಕ್ತಿಯೆಂಬ ಒಂದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ವೇದವನ್ನು ನಂಬಬೇಕೆಂಬುದು ಆಚಾರ್ಯರ ಮತವಲ್ಲ ; ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಅರಿಯುವದಕ್ಕಾಗದ ವಿಷಯವನ್ನು ಅಬಾಧಿತವಾಗಿ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವದರಿಂದಲೇ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಿರುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ಆಯಾ ಋಷಿಗಳ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದ ಅನುಭವದ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸರಿಯಾದ ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯದಿಂದ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಅನುಭವವಾಗಿಯೇ ತೀರುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು ತಾನೇ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಈ ತತ್ತ್ವವು ತಿಳಿಯಲಾರದೆ ? - ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಸ್ವಾಭಾವಿಕರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ; ಆದರೆ ಒಂದು ವೇಳೆ ಯಾರಿಗಾದರೂ ಹಾಗೆ ತತ್ತ್ವವು ಮನದಟ್ಟಾದರೂ ಆಗಲೂ ಆ ಜ್ಞಾನಿಯು ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಋಷಿಗಳ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದ ಅನುಭವವನ್ನೇ ಹೊಂದಿದ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಋಷಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುವದು.

ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪರಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೇ ಇಲ್ಲದೆ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾದೀತೆ ? ಇದು ನಿಜವಾದರೆ ''ತಂ ತ್ವೌಪನಿಷದಂ ಪುರುಷಂ ಪೃಚ್ಛಾಮಿ'' (ಆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ತಿಳಿಯಬರುವ ಪುರುಷನನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಲಿ ದ್ದೇನೆ) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಗೆ ಪ್ರಮಾಣವಾದೀತು ? - ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನೂ ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವ ಅದ್ವಿತೀಯತತ್ತ್ವವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ

ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ನಿಜ ; ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆಯೆಂಬುದೊಂದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೂಲಕವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲಿ, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯಲಿ, ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವ ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬೈಬಲಿನಲ್ಲಿ "ನಾನೂ ತಂದೆಯಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನೂ ಒಬ್ಬನೇ" ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ಈ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ? - ಎಂಬುದನ್ನೇನೂ ಅಲ್ಲಿ ನಾವು ತಿಳಿಯಲಾರೆವು. ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅದ್ವಿತೀಯ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. "ವಾಮದೇವನೆಂಬ ಋಷಿಯು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ತನ್ನ ಆತ್ಮನೆಂಬುದನ್ನರಿತು ಸರ್ವಾತ್ಮತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡನು. ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಋಷಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿಯೂ ಯಾರುಯಾರು ಇದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರೋ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಸರ್ವಾತ್ಮರಾದರು. ಈಗಲೂ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೂ ಅವನು ಇದೆಲ್ಲವೂ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ" (ಬೃ. ೧-೪-೧೦) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗೆ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ಈ ಪುರುಷನನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪುರುಷನು "ಔಪನಿಷದ ಪುರುಷ"ನೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ.

ಈಗ "ಅನುಭವಾದಯಶ್ಚ" ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿರುವ ಆದಿ ಎಂಬುದರ ಆಶಯವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ. ತರ್ಕ, ದೃಷ್ಟಾಂತ - ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಆದಿ ಶಬ್ದದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. "ತರ್ಕವು ನಿಲುಗಡೆಯಿಲ್ಲದ್ದು" ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ (ಬ್ರ. ಸೂ. ೨-೧-೧೧) ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ತರ್ಕವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ತರ್ಕದ ಗೋಜು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಶ್ರುತಿನಿರಪೇಕ್ಷವಾದ ತರ್ಕದಿಂದಲೇ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆಂತಲೂ ಮಂದಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗಾಗಿ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆಂತಲೂ ಭಾವಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವೆರಡು ಮತಗಳೂ ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಮೇಲೆ ನಾವು ಉದಾಹರಿಸಿರುವ "ಶ್ರುತ್ಯಾದಯೋಽನುಭವಾದಯಶ್ಚ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವೇ ಸಾಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ತರ್ಕವು ವೈದಿಕತರ್ಕವೆಂದೂ ಅವೈದಿಕವಾದ ಶುಷ್ಕತರ್ಕವೆಂದೂ. ಎಂದು ಎರಡು ಬಗೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಿ ಒಂದಾನೊಂದು ಬಗೆಯ ತರ್ಕವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ ; ಆ ತರ್ಕವು ಜ್ಞೇಯರಾಶಿಯನ್ನೆಲ್ಲ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಸರಿಯಾದ ತರ್ಕವು. ಅದನ್ನು ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ

ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುತ್ತದೆ (ಬ್ರ. ಸೂ. ಭಾ. ಶ್ರುತ್ಯನುಗ್ರಹೀತ ಏವ ಹಿ.... ೨-೧-೬). ಆದರೆ ಅನುಭವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಅಥವಾ ಅಪೂರ್ಣವಾದ ಜ್ಞೇಯವಿಷಯದ ಆಧಾರ ದಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುವ ತರ್ಕವು ಶುಷ್ಕವು ; ಅದಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾದ ಅನುಭವ ವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ತಿರಸ್ಕಾರಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ನಿಲುಗಡೆಯಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುವರು.

ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಶಬ್ದಶರಣರೊ, ಯುಕ್ತಿಶರಣರೊ ? - ಎಂಬ ವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ಮಾಡುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿ ಗಳಿಗೂ ಅನುಭವಾದಿಗಳಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾದ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಅವರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರಾ ದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣಕರೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ, ಯುಕ್ತಿಪಕ್ಷಪಾತಿಗಳೂ ಆಗಿರು ತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಶಬ್ದವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಒಪ್ಪಿ ಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣಕರು ಅವರಲ್ಲ ; ಕೇವಲ ಶುಷ್ಕತರ್ಕವನ್ನು ನಂಬಿ ಶಬ್ದವನ್ನು ಅತ್ತೊಗೆಯುವ ತಾರ್ಕಿಕರೂ ಅವರಲ್ಲ.

ಶಬ್ದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನನುಸರಿಸುವಾಗ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಅನುಸರಿಸುವ ಒಂದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧನ್ಯಾಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸುವದು ಒಳ್ಳೆಯದು. ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸಾಭಾಷ್ಯಕಾರರಾದ ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳು "ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆ ಪದಗಳಿಗೆ ಹೊಂದುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಆ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು" (ಲೋಕೇ ಯೇಷ್ವರ್ಥೇಷು ಪ್ರಸಿದ್ಧಾನಿ ಪದಾನಿ....) ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯದಲ್ಲಿಯೂ ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ಈ ನ್ಯಾಯವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಸರ್ವಾನುಭವಸಮ್ಮತವಾದ ವಿಷಯವನ್ನೇ ನಮ್ಮಗಳಿಗೆ ವೇದಾಂತವು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. "ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಾಗುತ್ತದೆ" ಎಂದು ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವದು ? - ಎಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಮತಭೇದವುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೆಂಬ ಒಂದಾನೊಂದು ಅನುಭವವು - ಎಂದು ಕೆಲವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ ; ಈ ಅನುಭವವು ಸಮಾಧಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಧನವಿಶೇಷದಿಂದ ಕಾಣಬರುವದಾಗಿದೆ ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಿದಾರೆ. ಇದರಂತೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೋಗಬೇಕಾಗಿರುವ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ

ಅನಾದಿಯಾದ ಒಂದಾನೊಂದು ಶಕ್ತಿವಿಶೇಷವು ಎಂದು ಕೆಲವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಾದಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಜ್ಞಾನ, ಅಜ್ಞಾನ - ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಲೋಕವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದೇ, ಅಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅದನ್ನರಿಯದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಜನರಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಉಂಟಾಗಿರುವ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ - ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಅವರು ಈ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆನ್ನಬೇಕಾಗಿದೆ. ಶಬ್ದವು, ಜ್ಞಾಪಕವು, ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಇದ್ದಂತೆ ತಿಳಿಯಿಸಿಕೊಡತಕ್ಕ ಸಾಧನವು ; ಕಾರಕವಲ್ಲ, ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಉಂಟುಮಾಡತಕ್ಕ ಶಕ್ತಿಯೂ ಅದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಇದ್ದಂತೆ ತಿಳಿಸಿ ನಮ್ಮ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿ, ಆ ಮೂಲಕ ಈ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಾಗಿರುವ ಅನರ್ಥವನ್ನು ಕಳೆಯುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದೇ ಈ ಆಚಾರ್ಯರ ಮತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಯೋಗಾದಿಸಾಧನಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಅವುಗಳಿಂದಾಗುವ ಸಿದ್ಧಿಗಳನ್ನಾಗಲಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆಯಾ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಆಯಾ ಫಲವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ನಿಷ್ಕಾರಣವಾಗಿ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದು ಅವಿವೇಕವೆಂದು ಅವರು ಹೇಳಿಯೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. (ಸೂ. ಭಾ. ೧-೩-೩೩) ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಯೋಗದಿಂದಲಾಗಲಿ ಮತ್ತೆಯಾವ ಸಾಧನದಿಂದಲಾಗಲಿ ಎಂದಿಗೂ ಮೋಕ್ಷವಾಗಲಾರದು - ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅವರು ಕಡು ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಹೇಳಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ (ಸೂ.ಭಾ. ೨-೧-೩). ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಹೇಳುವ ಆತ್ಮಾನುಭವವನ್ನು ಯೋಗದ ಒಂದಾನೊಂದು ಸಿದ್ಧಿಗೆ ಹೋಲಿಸುವದು ಎಂದಿಗೂ ಯುಕ್ತವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಹಜವಾಗಿರುವ ಅನುಭವವನ್ನೇ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪೂರ್ಣಾನುಭವದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಪರಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಅವರು ಉಪನಿಷತ್ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಇರಬಹುದಾದ ವಿಶೇಷಾನುಭವವನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲವಾಗಿ ಅವರು ಎಂದಿಗೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧರಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ವಿಶೇಷಾನುಭವಗಳೆಂಬವು ಸಾಧನದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಥವಾ ಕೆಲವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಲ್ಲುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಸಮ್ಮತವೆಂದು ಹೇಗೆ ಅನ್ನಿಸಿಕೊಂಡೀತು ?

ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಶಬ್ದವನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಶಬ್ದವು ಶ್ರದ್ಧಾಮಾತ್ರದಿಂದ ನಂಬತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಮಾತ್ರ ಅವರು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ ; ಅದು ಅನುಭವಾದಿಗಳಿಗೆ ಹೊಂದುಗೆಯಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಿದಾರೆ. ಅನುಭವವೆಂಬ ಮಾತನ್ನೂ ಅನೇಕಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜನರು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರಾದರೂ ಅವರು ಜನರಲ್ಲಿ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿರುವ ಅನುಭವವನ್ನೇ ಅನುಭವವೆಂದು ಕರೆದಿದಾರೆಯೇ ಹೊರತು ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾದ ಅಥವಾ ಸಾಧನಾಯತ್ತವಾದ ವಿಶೇಷಾನುಭವವನ್ನೇನೂ ಆ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆದಿರುವದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮಗಳ ಅನುಭವಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಪರೀಕ್ಷೆಮಾಡಿ ಅವುಗಳ ಆಧಾರದಮೇಲೆ ನಿಲ್ಲುವ ತರ್ಕವನ್ನೇ ಅವರು ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ತರ್ಕಸರಣಿಯನ್ನು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಸೂಚಿಸಿದೆಯೆಂದೂ ಅವರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಬಲವನ್ನು ಕೊಡುವ ಹೊಸ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನೂ ಅವರು ಸ್ವೀಕರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅಪೂರ್ಣವಾದ ಅನುಭವದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವ ಒಣತರ್ಕವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅವರು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಉಳಿದ ತಾರ್ಕಿಕರು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವ ತರ್ಕವೆಲ್ಲವೂ ಇಂಥ ಒಣತರ್ಕವೇ ಎಂದು ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವ ತರ್ಕವು ಹೆಜ್ಜೆಹೆಜ್ಜೆಗೂ ಅನುಭವದ ತಳಗಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆಯೇ ಸಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರಬಲತರ್ಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಅನುಭವರಾಶಿ ಯೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಈ ಪ್ರಬಲತರ್ಕದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಆತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನವೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೇ ಕೊನೆಗಾಣುವದರಿಂದ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವಾದ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾದದ್ದು ಯಾವದೊಂದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಿದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಪೂರ್ಣಾನುಭವಕ್ಕನುಸಾರಿಯಾದ ವ್ಯಾಪಕತರ್ಕಶುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೊರಕ್ಕೆ ತಂದಿರುವದೇ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷವು.

೨೭. ಭಾಷೆಯೂ ಅದ್ವೈತವೂ

ಭಾಷೆಯೆಂಬುದು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ದೊರಕಿರುವ ಒಂದು ದಿವ್ಯಾಸ್ತ್ರವೆನ್ನಬಹುದು. ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ತೀರ ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಘಟನೆಗಳನ್ನೂ ಬಹುದೂರವಾಗಿದ್ದು ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಗಬಹುದಾದ ಘಟನೆ ಗಳನ್ನೂ ಮಾತಿನಿಂದ ತಿಳಿಸಬಹುದು. ಅತ್ಯಂತಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುವ ಕಾಮ, ಕ್ರೋಧಾದಿ ಭಾವನೆಗಳನ್ನೂ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ವಾಸನೆಗಳನ್ನೂ ಶಬ್ದದಿಂದ ತಿಳಿಸು ವದಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ ಮಂತ್ರಶಾಸ್ತ್ರದವರು ಕೆಲವು ಶಬ್ದಗಳ ಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಅದ್ಭುತ ವಾದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ ; ಕವಿಗಳು ರಸಯುಕ್ತವಾದ ವರ್ಣನೆಗಳಿಂದ

ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕರಗಿಸಿ ತಮ್ಮ ಇಷ್ಟವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡ ಬಲ್ಲರು ; ದರ್ಶನಕಾರರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಪರಿಪ್ಲುತವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ಮಾತುಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಮನಗಾಣಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ ; ರಾಜಕಾರಣಿಗಳ ವಾಗ್ವಿಶೇಷಗಳಿಂದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳೇ ತಲೆಕೆಳಗಾಗುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಮಹಾಮಹಿಮೆಯ ಸಾಧನವಿಶೇಷವಾದರೂ ಭಾಷೆಗೆ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅದ್ವೈತವನ್ನು ತಿಳಿಸು ವದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಅಪರಿಹರಣೀಯವಾದ ಅಡ್ಡಿಗಳಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಭಾಷೆಯಿಂದಲೇ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತೇವೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿದಾರ. ಇದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ? - ಎಂಬುದೇ ನಮ್ಮ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಸ್ವಭಾವವಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವು ತೋರದಂತೆ ಮಾಡುವದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತುಮಾಡಬೇಕು ? ಎಂಬುದು ಮೊದಲನೆಯ ಶಂಕೆ. ದ್ವೈತವಾದಿಗಳು ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಾಗಿರುವಾಗ ಯಾವ ವಾಕ್ಯವೇ ಆಗಲಿ ಕೇವಲಾದ್ವೈತತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುವದು ಆಗಲಾರದು. ಒಮ್ಮೆ ಒಬ್ಬ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳು ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ದ್ವೈತಿಗಳೊಡನೆ ಚರ್ಚೆಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ''ಆತ್ಮಾವಾ ಇದಮೇಕ ಏವಾಗ್ರ ಆಸೀತ್'' (ಮೊದಲು ಇದು ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಆಗಿತ್ತು) ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಇದ್ದನು ಎಂಬ ಅದ್ವೈತಬೋಧೆಯಿದೆ ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳಿದರು. ಆಗ ದ್ವೈತಿಗಳಾದ ಪಂಡಿತರು ''ಇಲ್ಲಿ (ಮೊದಲು) ಎಂಬುದರಿಂದ ಕಾಲವಿತ್ತು ಎಂದು ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. 'ಒಬ್ಬನೇ' ಎಂಬುದರಿಂದ ಸಂಖ್ಯೆ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ, 'ಇತ್ತು' ಎಂಬುದರಿಂದ ಕಾಲದ ಭೂತತ್ವವು ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ ಅದ್ವೈತವೆಲ್ಲಿದೆ ?'' - ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದರು. ಸ್ವಾಮಿಗಳು ''ಹಾಗಾದರೆ ಶ್ರುತಿ ಅದ್ವೈತವನ್ನೇ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿ ದ್ದರೆ ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿತ್ತು ?'' ಎಂದು ಕೇಳಿದರು. ಸ್ವಾಮಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಅವರಿಗೆ ಮನದಟ್ಟಾಗಲಿಲ್ಲ. ಯಾವ ವಾಕ್ಯವಾದರೂ ದ್ವೈತವು ತೋರದಂತೆ ಹೇಳುವದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ವಾಕ್ಯದ ಪದಗಳು ವಾಚ್ಯವಾಚಕಸಂಬಂಧದಿಂದ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಬೇಕು ; ವಾಕ್ಯವು ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಸ ಬೇಕು. ಇದೇ ಮರ್ಯಾದೆ. ಪದಗಳು ಲಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವಾಗಲೂ ಪದಾರ್ಥವೂ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಾಚ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದ್ವೈತವು ವಾಕ್ಯದಿಂದ ತೋರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ವಾಕ್ಯವು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ತೋರುವದೆಲ್ಲ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವೆಂದಾಗುವದಿಲ್ಲ. ವಾಕ್ಯವು ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಯಾವದನ್ನು ಹೇಳುವದೋ ಅದೇ ಅದರ ಅರ್ಥವು

ಪ್ರಕೃತವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಎಂಬುದು ಶ್ರುತಿಯು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿರುವ ವಿಷಯ ; ಮಿಕ್ಕ ವಿಷಯಗಳು ಶಬ್ದದಿಂದ ತೋರಿದರೂ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವಾಗುವದಿಲ್ಲ.

ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಎಷ್ಟೋ ಪದಗಳ ಅರ್ಥಗಳು ವಿಭಕ್ತವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಆದರೂ ಅವು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದಂತೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವೆವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಯ ಶಿಪ್ಪೆ, ನಾರು, ಚಿಪ್ಪು, ನೀರು, ತಿರುಳು - ಎಂದು ನಾವು ವ್ಯವಹರಿಸುವ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಅವೆಲ್ಲ ಸೇರಿಕೊಂಡೇ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಶಿಪ್ಪೆ ಮುಂತಾದವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸುವದಕ್ಕಾದರೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ '' ಕರಿಯ ಗಡಿಗೆ ಒಡೆಯಿತು'' ''ಬಿಳಿಯ ಕುದುರೆ ಓಡುತ್ತಿದೆ'' ಇಂಥ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ, ಕಪ್ಪು, ಗಡಿಗೆ, ಒಡೆಯುವಿಕೆ - ಇವನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬಾರದೆ ಇದ್ದರೂ ಬಿಳುಪು, ಕುದುರೆ, ಓಡುವಿಕೆ - ಇವನ್ನು ವಿಂಗಡವಿಂಗಡವಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿ ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗದೆ ಇದ್ದರೂ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕ್ರಿಯೆ - ಎಂದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ; ಮಾತೂ ಹಾಗೆ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡ ಕಲ್ಪಿತದ್ವೈತವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು. ಈ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ದ್ವೈತವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿಯೇ ಇದೆ ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯು ನಮಗೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನೆಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷೆಯು ದ್ವೈತವನ್ನು ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ವಿಕಲ್ಪರೂಪವಾದ ದ್ವೈತವು ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದೇನೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನೊಂದು ಶಂಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಭಾಷೆಯೆಲ್ಲವೂ ನಾವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಕನಸಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಾಗಲಿ ತನಿನಿದ್ರೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಾಗಲಿ ನಾವು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಈಗ ಆ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ನಮಗೆ ತೋರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ನಾವು ಬಳಸುತ್ತಿರುವದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಶಬ್ದಭಂಡಾರದಲ್ಲಿ ಮಾತುಗಳೇ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ ! ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಅಥವಾ ಎಲ್ಲಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಮೀರಿರುವನೆಂದು ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಶಕ್ತಿ ಹೇಗೆ ಬರಬೇಕು ! ಎಚ್ಚರದ ವ್ಯವಹಾರದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಬ್ದದ ಗತಿಯೇ ಹೀಗಾಗಿರುವಾಗ ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಸರ್ಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬರಬೇಕು ?

ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ, ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವಲ್ಲದೆ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥವು ಬೇರೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಗಂಗೆಯ ಮೇಲೆ ಹಳ್ಳಿ ಇದೆ' ಎಂದರೆ ಗಂಗೆಯ ದಡದ ಮೇಲೆ ಹಳ್ಳಿ ಇದೆ ಎಂದರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿ ಗಂಗೆ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ದಡವೆಂಬುದನ್ನು ನೇರಾಗಿ ಹೇಳುವ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಯಾವದಾದರೊಂದು ಸಂಬಂಧದಿಂದ ತಿಳಿಸುವ ಯೋಗ್ಯತೆ ಉಂಟು. ಇದರಂತೆ ವ್ಯವಹಾರದ ಮಾತುಗಳಿಗೂ ಅದ್ವಿತೀಯ ವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಲಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ತಿಳಿಸುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯಿರಬಹುದು. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಯವಾಗಿರುವ ದಡವು. ದಡ ಎಂಬ ತನ್ನ ವಾಚಕದಿಂದ ವಾಚ್ಯವಾಗಿರುವಂತೆ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮನು ಯಾವದೊಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ವಾಚ್ಯನಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೂ ಬೆರಳಿನಿಂದ ಚಂದ್ರನನ್ನು ತೋರಿಸಿ 'ಅಗೋ ಆ ಕೊಂಬೆಯ ಮೇಲುಗಡೆಯಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರ ನಿದಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೆರಳಾಗಲಿ, ಕೊಂಬೆಯಾಗಲಿ ಚಂದ್ರನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸದೆ ಇದ್ದರೂ. ಚಂದ್ರನನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿರುವಂತೆ ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಬ್ದಗಳು ಕೂಡ ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ನೆಪಮಾಡಿ ಕೊಂಡು ಅದ್ವೈತಾತ್ಮನನ್ನೇ ತಿಳಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದೊಂದು ಬಗೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥ. ವಾಕ್ಯವು ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಸರ್ಗವನ್ನೇ ಹೇಳುವದೆಂಬ ನಿಯಮವೂ ಇಲ್ಲ ; 'ಘಟಾಕಾಶವು ನಿಜವಾಗಿ ಆಕಾಶವೇ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವೂ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ವೇದಾಂತದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೀರು ಆವಿಯಾಗುವಂತೆ ಆಕಾಶವೇ ವಾಯು, ತೇಜಸ್ಸು ಅಪ್ಪು, ಪೃಥ್ವಿ - ಎಂಬ ಆಕಾರ ಗಳನ್ನು ತಳೆದಿರುವದರಿಂದ ಘಟಾಕಾಶವೆಂಬುದು ಮಹಾಕಾಶದ ತುಂಡೆಂದು ಭಾವಿಸು ವದಕ್ಕೇನೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರುವ ಘಟಾಕಾಶಗಳ ಭೇದ ವನ್ನು ನಿಜವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆಕಾಶವು ಗಡಿಗೆಯೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ಯಾಗಿರುವಂತೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವವರಿಗೆ ನಿಜವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಘಟಾಕಾಶ ವೆಂಬುದು ಆಕಾಶವೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಸರ್ಗವು ಎಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ ? ಹಾವು ಹಗ್ಗವೇ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹಾವೆಂಬುದಿಲ್ಲ, ಹಗ್ಗ ವೆಂಬುದೇ ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವಹಾಗೆ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಆ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ನೀನು - ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ದ್ವೈತವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಆತ್ಮವಸ್ತು ವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಶ್ರುತಿ ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ವಾಕ್ಯದ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೆಂದು ಹೇಳು ವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾದಂತೆ ಆತ್ಮವಸ್ತುವು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವಲ್ಲವೆಂದೇ ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸರ್ಗವನ್ನು ಹೇಳದೆ ಇರುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಅಖಂಡಾರ್ಥಬೋಧಕವಾಗಿರುವವು ಎಂದು ಈಗಿನ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿರಿ, ಬಿಡಿರಿ, ಶ್ರುತಿಯು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತ

ದ್ವೈತವನ್ನು ಕಳೆದು ನಿಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು.

ದ್ವೈತವು ನಮಗೆ ತೋರುವದನ್ನು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳೂ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳೂ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆಯೇ ದ್ವೈತವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಅವರ ಹೇಳಿಕೆ. ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನು ಒಬ್ಬಾಕೆಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾನೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ ; ಆಗ ಅವನನ್ನು 'ಪದ್ಮಾವತಿಯ ಗಂಡ' ಎಂದು ನಾವು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಆಗ ಆತನಲ್ಲಿ 'ಪತಿತ್ವ' ಎಂಬ ಧರ್ಮವೂ ಆಕೆಯಲ್ಲಿ 'ಸತೀತ್ವ' ಎಂಬ ಧರ್ಮವೂ ಭಾವರೂಪವಾಗಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಬಂದು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದೆ ? ಭಾವಿಯ ಮೇಲಿರುವವನು 'ಇಷ್ಟು ಅಡಿ ಆಳವಾಗಿದೆ' ಎನ್ನುವನು ; ಅದರ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತಿರುವವನು 'ಇಷ್ಟು ಎತ್ತರವಿದೆ' ಎನ್ನುವರು. ಈಗ 'ಆಳ' ಎಂಬ ಅಳತೆಯೊಂದು ಎತ್ತರ ಎಂಬ ಅಳತೆ ಇನ್ನೊಂದು - ಎಂದು ಎರಡು ಅಳತೆಗಳಾಗಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದೆ ? ನನ್ನೊಡನೆ ನನ್ನ ನೆರಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಬರುತ್ತಿರುವಂತೆ ತೋರುವದು, ಅದು ಸಣ್ಣದಾಗುವದು. ದೊಡ್ಡದಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ನನ್ನ ಹಾಗೆಯೇ ನೆರಳೆಂಬ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುವೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದೆ ? ಈ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ದ್ವಿತೀಯವಸ್ತುವು ಮಾತುಗಳಿಂದ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ, ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತೋರುತ್ತಿದೆ ; ಆದರೂ ಅದು ನಿಜವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ದ್ವೈತವು ತೋರಿದರೂ ನಿಜವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ತಪ್ಪೇನು ? ಇದರಂತೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರವನ್ನೂ ಅರಿಯಬೇಕು. ನಾವು ಕನಸುಕಾಣುವಾಗ ಎಚ್ಚರವೆಂದೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ, ಒಂದು ದಿನ ನಿದ್ರಿಸಿದವನಿಗೆ ನೂರು ಕನಸುಗಳಾಗಬಹದು ; ಆಗ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಕಾಲವು ಎಚ್ಚರದ ಕಾಲವೆಂಬುದು ಸುಳ್ಳಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ ? ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಯಾವದೊಂದೂ ತೋರುವದಿಲ್ಲ ; ನಾವೇ ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನೂ ಎಚ್ಚರವನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸುವೆವು. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ದ್ವೈತವಾಗಲಿ, ಜಾಗ್ರತ್ಸುಷುಪ್ತಿಗಳೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳಾಗಲಿ ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ತಪ್ಪೆ ?

ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಅನಾತ್ಮವನ್ನೇ, ದ್ವೈತವನ್ನೇ ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಹೇಳುವ ಸ್ವಭಾವವಿರುವದೆಂಬುದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿಜವಾದರೂ ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನಾತ್ಮವು ಅಸಾರವೆಂದು, ದ್ವೈತವು ಹುಸಿಯೆಂದು, ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯೂ ಅದರ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಆತ್ಮನಂತೆ ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲವೆಂದು, ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಅದು ನೇರಾಗಿ ಹೇಳಲಾರದೆಂಬುದು ನಿಜ ; ಆದರೇನು ? ದ್ವೈತದ ಸತ್ಯತ್ವಬುದ್ಧಿಯು ಹಾರಿದರೆ ಸಾಕು,

ಅದ್ವೈತವು ತಾನೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದು. ಸೂರ್ಯನನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬುಡ್ಡಿಯ ದೀಪವು ಬೇಕಿಲ್ಲದಿರುವ ಹಾಗೆ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಶಬ್ದವೂ ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ.

ದ್ವೈತದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತೊಲಗಿಸಿ ನಮ್ಮನ್ನು ದ್ವೈತದಿಂದ ಹಿಂತಿರುಗಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ "ಇದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವು" ಎಂದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ತಿರುಳು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಬ್ರಹ್ಮವು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ; ಅದೇ ಜಗತ್ತಿನ ಸಾರವು. ಕಬ್ಬನ್ನು ಕಣೆಗೆ ಕೊಟ್ಟು ರಸವನ್ನು ಹಿಂಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹಿಂಡಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಒಂದೇ ವಸ್ತುವು ಜಗತ್ತೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೂ ತೋರುತ್ತದೆ ; ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಜಗತ್ತಾಗಿ ಕಾಣುವದೇ ಶ್ರುತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತೆಂಬುದು ವಾಚ್ಯ, ವಾಚಕ - ಎಂಬ ಎರಡು ಕವಲಾಗಿ ತೋರುವದು. ಆದರೆ ಈ ಎರಡು ಕವಲಿಗೂ ಬುಡವೊಂದೇ ; ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ನಾಮವೆಂದೂ ರೂಪವೆಂದೂ ತೋರುತ್ತಿರುವನು. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ನಾಮರೂಪಗಳೆರಡೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗಿ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬುದು ಮನದಟ್ಟಾಗಿಬಿಡುವದು. ಮಾಂಡೂಕ್ಯಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಓಂಕಾರವೇ ಎಂದು ವಾಚಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳಿದಬಳಿಕ ವಾಚ್ಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವಾಚ್ಯವೂ ವಾಚಕವೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದರ ಪ್ರಯೋಜನವೇನೆಂದರೆ - ಏಕತ್ವಪ್ರತಿಪತ್ತೇಶ್ಚ ಪ್ರಯೋಜನಮ್ ಅಭಿಧಾನಾಭಿಧೇಯಯೋಃ ಏಕೇನೈವ ಪ್ರಯತ್ನೇನ ಯುಗಪತ್ ಪ್ರವಿಲಾಪಯನ್ ತದ್ವಿಲಕ್ಷಣಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರತಿಪದ್ಯೇತ ಇತಿ - ಬ್ರಹ್ಮವು ವಾಚ್ಯವಾಚಕಗಳೆರಡೂ ಅಲ್ಲ, ಎರಡಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯ ಸ್ವರೂಪದ್ದು ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ - ಎಂದು ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

ಶಾಸ್ತ್ರದ ವಾಕ್ಯವೆಂಬುದು, ಅಜೀರ್ಣವಾದವನಿಗೆ ಶುಂಠಿಬೆಲ್ಲವು ಅರಗದೆ ಇರುವ ಆಹಾರವನ್ನು ಕರಗಿಸಿ ತಾನೂ ಅರಗಿಹೋಗುವಂತೆ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಸಕಲ ವಾಚ್ಯವಾಚಕಪ್ರಪಂಚವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಹುಸಿಯೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು ತಾನೂ ಹುಸಿಯಾಗಿಬಿಡುವದು. ಆ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಆಗುವ ಜ್ಞಾನವು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದಾಗ "ಅತ್ರ ವೇದಾ ಅವೇದಾಃ" ಎಂಬಂತೆ ವೇದಗಳು ವೇದಗಳೂ ಅಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮವು ವೇದ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರಿವು ಮನದಲ್ಲಿ ಮಿಂಚುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯವೂ ಗುರುವಿನ ವಾಕ್ಯವೂ ಅಗಾಧವಾದ ಮಹಿಮೆಯುಳ್ಳದ್ದು. ಅದು ಮುಮುಕ್ಷುಗಳ ಕಿವಿಗೆ ಬಿದ್ದರೆ ಸಾಕು, ಒಳಗೇ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ

ಮೊದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಶ್ರೋತೃಗಳ ಬಹಿರ್ಮುಖತ್ವವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವದು, ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನು ವಾಚ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅಳಿದು ಹುಯ್ಯುವಂತೆ ಮಾಡುವದು, ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ತನ್ನಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೆಂದೇ ಕಾಣುವಂತೆ ಮಾಡುವದು - ಇದೆಲ್ಲ ವಾಕ್ಯದ ಮಹಿಮೆಯೇ. ಇಂಥ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಅನುಭವಿಯಾದ ಗುರುವಿನ ಬಾಯಿಂದ ಕೇಳಬೇಕು. ಆಗಲೇ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಅಚಿಂತ್ಯಮಹಿಮೆಯು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವದು. ಆಗ ವಾಕ್ಕು ಅವಾಕ್ಕಾಗಿ, ಮನಸ್ಸು ಅಮನಸ್ಸಾಗಿ, ಅದ್ವೈತಾತ್ಮರೂಪದಿಂದಲೇ ನಿಲ್ಲುವದೆಂದರೇ ನೆಂಬುದರ ಅರಿವಾಗುವದು.

೨೮. ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣ

ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗುರುತಿಸಬೇಕು ? ಅದರ ವಿಶೇಷಸ್ವರೂಪವೇನು ? - ಎಂದು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುವದು ಸಹಜವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ ವೆಂದರೆ ದೊಡ್ಡದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ದೊಡ್ಡದಾಗಿರುವ ಈ ತತ್ತ್ವವು ಯಾವುದು ? ಎಂದು ವಿಚಾರಮಾಡೋಣ.

ತೈತ್ತಿರೀಯ ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವರುಣನಿಗೂ ಅವನ ಮಗನಾದ ಭೃಗು ವೆಂಬಾತನಿಗೂ ನಡೆದ ಒಂದು ಸಂವಾದವಿದೆ. ಭೃಗುವು ತಂದೆಯಾದ ವರುಣನ ಬಳಿಗೆ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಬಂದು ''ಪೂಜ್ಯನೆ, ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದು ಯಾವದೆಂಬುದನ್ನು ನನಗೆ ಹೇಳಿ ಕೊಡು'' ಎಂದು ಕೇಳಿದನು. ತಂದೆಯು ಈ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟನು : ''ಅನ್ನ (ಶರೀರ), ಪ್ರಾಣ (ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ಭೋಕ್ತ), ಚಕ್ಷುಸ್ಸು. ಶ್ರೋತ್ರ, ಮನಸ್ಸು, ವಾಕ್ಕು (ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧನಗಳು - ಇವುಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊ. ಈ ಬ್ರಹ್ಮ) ಮೊದಲು ಸ್ತಂಬದವರೆಗಿನ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಯಾವದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವವೋ, ಹುಟ್ಟಿದ ಬಳಿಕ ಯಾವದರಿಂದ ಜೀವಿಸಿರುವವೋ, ಕೊನೆಗೆ ಯಾವದರ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಿ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿ ಒಂದಾಗಿಬಿಡುವವೋ ಅದರ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊ. ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವು.''

ವೇದಾಂತವನ್ನು ಕಲಿಯುವದಕ್ಕೆಂದು ಗುರುಗಳ ಶುಶ್ರೂಷೆಗೆ ಬರುವ ಶಿಷ್ಯರು ಇಂದಿಗೂ ''ಅಧೀಹಿ ಭಗವೋ ಬ್ರಹ್ಮ'' (ಪೂಜ್ಯನೆ, ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡು) ಎಂಬ ಭೃಗುವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ವಾಕ್ಯದ ಮಂತ್ರವನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈಗಲೂ ಗುರುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುದಕ್ಕೆ ಈ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯವನ್ನೇ ಹೇಳಿಕೊಡು ತ್ತಾರೆ. ಯಾವದು ಸಕಲಭೂತಗಳ ಜನ್ಮಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದೋ ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವು - ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ನೆನಪಿಟ್ಟು ನಮ್ಮನಮ್ಮ ಶರೀರಪ್ರಾಣಕರಣ

ಗಳ ಸಂಘಾತದಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು - ಎಂಬುದು ವರುಣನ ಉಪದೇಶದ ಸಾರವು. ಈ ಲಕ್ಷಣವನ್ನೇ ಬಾದರಾಯಣರು ತಮ್ಮ ವೇದಾಂತಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ "ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ" (೧-೧-೨) ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ವರುಣನ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಚಾರಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದು ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತಿಗೆ. ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಕಾಣತ್ತಿರುವ, ಚರಾಚರಪ್ರಾಣಿಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿರುವ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳಿಗನುಗುಣ ವಾಗಿ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಗಳಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ, ಕಾರಣವು. ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಹುಟ್ಟು, ಇರವು, ನಾಶ - ಎಲ್ಲವೂ ಯಾವದರಿಂದ ಆಗು ವವೋ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವು. ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟು, ಇರವು, ಸಾವು - ಎಂಬ ಮೂರವಸ್ಥೆ ಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವಹಾಗಿಲ್ಲ ; ಬ್ರಹ್ಮವು ಈ ಜಗತ್ತಿಗಿಂತಲೂ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರುವದು, ಜಗತ್ತನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೇ ಅಡಕಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವದು. ಆದ್ದ ರಿಂದಲೇ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವು, ದೊಡ್ಡದು, ಅದಕ್ಕಿಂತ ದೊಡ್ಡದು ಇನ್ನೊಂದಿಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಜಗತ್ತು ಆಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಕುಂಬಾರನಿಂದ ಗಡಿಗೆಯು ಆದಂತೆ ಅಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಕುಂಬಾರನಿಂದ ಆಗಿರುವ ಗಡಿಗೆಯು ಕುಂಬಾರನನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಕೊಂಡು ಅವನಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಅದು ನಾಶವಾಗುವಾಗ ಕುಂಬಾರನಲ್ಲಿ ಬೆರೆಯುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದೆ, ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ, ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿ ಏಕವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂದು ವರುಣನು ಹೇಳಿರು ತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗಡಿಗೆಯು ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ, ಇರುವಾಗ ಮಣ್ಣನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿದ್ದು, ನಾಶವಾದಾಗ ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿಯೇ ಬೆರೆತು ಒಂದಾಗಿಬಿಡುವಂತೆ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿ, ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದು, ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದು ವರುಣನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವು ; ಉಪಾ ದಾನಕಾರಣವೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳಬೇಕೋ ಅದು.

ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಗಡಿಗೆಗೆ ಕುಂಬಾರನಂತೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಮಣ್ಣಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಮಣ್ಣನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಕುಂಬಾರನಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಇದಾನೆಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಒಂದುವೇಳೆ ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಬ್ರಹ್ಮ ವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ; ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಾಡುವ ಆ

ಮತ್ತೊಬ್ಬನೇ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ದೊಡ್ಡವನಾಗುತ್ತಿದ್ದನು. ಆಗ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಆಗ ತೀರ ದೊಡ್ಡದೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ಆಗಿದೆ ; ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವೂ ಆಗಿದೆ - ಎಂದು ಬಾದರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ.

ಬ್ರಹ್ಮವು ಯೋಚನೆಮಾಡಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿತು ಎಂದು ಕೆಲವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಅದು ಗಡಿಗೆಗೆ ಕುಂಬಾರನಂತೆ ಚೇತನ ರೂಪವಾದ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತನ್ನೇ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲವೂ ತಿಳಿದಿರಬೇಕು ಎಂದು ಊಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವು ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ, ಇದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಲ್ಲವೂ ಆಯಿತು ಎಂದೂ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಬಗೆಬಗೆಯ ವಸ್ತುಗಳಾಗಿಯೂ ಜೀವರಾಗಿಯೂ ಆಗುವ ಎಲ್ಲಾ ಶಕ್ತಿಗಳೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕೆಂದು ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ ; ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಶಕ್ತಿಗಳುಳ್ಳದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಯಾವದು ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಕಟ್ಟುವಡೆಯದೆ, ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಸರ್ವಶಕ್ತವೂ ಆಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಈ ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವದೋ, ಯಾವದರ ಅಧೀನವಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಜಗತ್ತು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದೋ, ಕೊನೆಗೂ ಯಾವದನ್ನೇ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವದೋ, ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವು ; ಅದನ್ನು ಅರಿತುಕೊ - ಎಂದು ವರುಣನು ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಂತೆ ಆಯಿತು.

ಇನ್ನು ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯದಿಂದ ಆದ ಈ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಷ್ಟೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಭೃಗುವು ಮಾಡಿರುವ ಉಪದೇಶವು ಅತ್ಯಂತ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾಗಿದೆ. ಈ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ನಿಮ್ಮನಿಮ್ಮ ಶರೀರದೊಳಗೆ, ಶರೀರಪ್ರಾಣ ಕರಣಗಳ ಒಟ್ಟುಸಂಘಾತದಲ್ಲಿಯೇ, ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಿರಿ ಎಂದು ನಮ್ಮ ಕಡೆಗೇ ಬೆರಳು ತೋರಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಇದೆ ಎಂದರೆ ಅಚ್ಚರಿಯ ಮಾತಲ್ಲವೆ ? ಇಡಿಯ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ವಸ್ತು ನಮ್ಮೊಳಗೇ ಇದೆ ಎಂದರೆ ಎಷ್ಟು ದೊಡ್ಡಸುಳ್ಳಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ ! ಆದರೂ ಇದು ಭೃಗುವೆಂಬ ತನ್ನ ಪ್ರಿಯಪುತ್ರನಿಗೆ ತಂದೆಯು ಮಾಡಿರುವ ಹಿತೋಪದೇಶವಾಗಿದೆಯಲ್ಲ ! ಈ ವಾಕ್ಯವು ಆಸ್ತಿಕರೆಲ್ಲರೂ ನಿರ್ದುಷ್ಟಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಂಬುತ್ತಿರುವ ವೇದದಲ್ಲಿದೆಯಲ್ಲ ! ಇದಕ್ಕೇನು ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದೀತು ? ಇದರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಂದೆ ತಿಳಿಸಲಾಗುವದು.

೨೯. ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಸತ್ಯ

ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿನ ಹುಟ್ಟು, ಇರವು, ಹೊಂದು - ಇವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಆನಂದಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಹಿಂದೆ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣವೆಂದದ್ದರಿಂದ ಹೊರಡುವ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಉಪಸಿದ್ಧಾಂತವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಉದ್ದಾಲಕನು ಶ್ವೇತಕೇತುವೆಂಬ ತನ್ನ ಮಗನಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗುವದು.

ಉದ್ದಾಲಕನ ಮಗನಾದ ಶ್ವೇತಕೇತುವು ಹನ್ನೆರಡುವರ್ಷಗಳವರೆಗೆ ಗುರುಶುಶ್ರೂಷೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿತುಕೊಂಡು ವಿದ್ಯಾಭಿಮಾನದಿಂದ ಗರ್ವಿತನಾಗಿ ತಂದೆಯ ಬಳಿಗೆ ಬಂದನು. ಆಗ ತಂದೆಯು "ಅಪ್ಪ, ಶ್ವೇತಕೇತು, ಬಹಳ ಓದಿರುವೆನೆಂದು ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ ಬಂದಿರುವೆಯಲ್ಲ ! ಯಾವದೊಂದನ್ನು ಶ್ರವಣ ಮನನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿತಂತಾಗುವದೋ ಅದನ್ನು ಕೇಳಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವೆಯೇನು ?" ಎಂದನು. ಮಗನು ಚಮಕಿತನಾಗಿ "ಅದು ಹೇಗೆ ?" ಎಂದು ಕೇಳಿದನು. ತಂದೆಯು "ಒಂದು ಮಣ್ಣುಮುದ್ದೆಯನ್ನು ಅರಿತರೆ ಅದರಿಂದಾಗುವ ಮಣ್ಣಿನ ಪಾತ್ರೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅರಿತಂತಾಗುವಂತೆ, ಚಿನ್ನದ ಗಟ್ಟಿಯನ್ನು ಅರಿತರೆ ಅದರಿಂದಾಗುವ ಒಡವೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅರಿತಂತಾಗುವಂತೆ, ಒಂದು ಕಬ್ಬಿಣದ ತುಂಡನ್ನು ಅರಿತರೆ ಅದರಿಂದಾಗುವ ಸಾಮಾನುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿತಂತಾಗುವಂತೆ ಯಾವದೊಂದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡಮಾತ್ರದಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿತಂತಾಗುವದೋ ಅದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡಿರುವೆಯೇನು ?" ಎಂದನು. ಶ್ವೇತಕೇತುವಿಗೆ ಇದು ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ ; ಉದ್ದಾಲಕನು ಅದನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟನು.

ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುವದೇನೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಗಡಿಗೆಗೆ ಕುಂಬಾರನಂತೆ ಬರಿಯ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಗಡಿಗೆಗೆ ಮಣ್ಣಿನಂತೆ, ಒಡವೆಗೆ ಚಿನ್ನದಂತೆ, ಆಯುಧಕ್ಕೆ ಕಬ್ಬಿಣದಂತೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಆಗಲೆ ವಾಚಕರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದಿರುತ್ತೇನೆ. ಈಗ ಉದ್ದಾಲಕನ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶೇಷವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಗೆ ಕೊಡುವೆನು. ಅದೇನೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯವು ಉಪಾದಾನಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಉದ್ದಾಲಕನು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಅದು ವಾಚಾರಂಭಣವು, ನಾಮಧೇಯವು. ಗಡಿಗೆ, ಮಡಕೆ, ಕುಡಿಕೆ, ಶ್ರಾವೆ - ಎಂದು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯುವ ವಸ್ತುಗಳು ಮಣ್ಣನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆಯಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. "ವಾಚಾರಂಭಣಂ ವಿಕಾರೋ ನಾಮಧೇಯಮ್" ಎಂದರೆ

ಕಾರ್ಯವೆಂಬುದು ಬರಿಯ ವಾಕ್ಕಿನಿಂದಾಗಿರುವ ಒಂದು ಹೆಸರುಮಾತ್ರ, ಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾರ್ಯವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಶ್ವೇತಕೇತುವಿಗೆ ಉದ್ದಾಲಕನು ಮಾಡಿರುವ ಉಪದೇಶವು.

ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯ ಸಲಕ್ಕೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿದವರಿಗೆ ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಗಡಿಗೆ, ಮಡಕೆ, ಕುಡಿಕೆ - ಮುಂತಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ರೂಪಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು, ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅವು ಮಣ್ಣಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಅವರಿಗೆ ಎಂದಿಗೂ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಈ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದ ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಬರಿಯ ಮಾತಿನಿಂದಾದ ಹೆಸರುಮಾತ್ರ, ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ - ಎಂಬ ವೇದಾಂತದ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ವಿಶ್ವಾಸವು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾದೀತು ? ಎಂದಿಗೂ ಉಂಟಾಗದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'ಜಗತ್ತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರೂ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಸುಮ್ಮನೆ ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಎಂದು ಅನೇಕರು ಹಾಸ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಒಬ್ಬ ಗುರುವು ಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಿದ್ದನಂತೆ. ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮದಿಸಿದ ಆನೆಯು ಅವನ ಕಡೆಗೆ ಬರುವದು ಕಾಣಿಸಿತಂತೆ. ಕೂಡಲೆ ಗುರುವು ಓಡುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಲು ಶಿಷ್ಯನು "ಗುರುವೆ, ಆನೆಯು ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲವೆ ?" ಎಂದು ಕೇಳಿದನಂತೆ. ಗುರುವು "ಆನೆಯೂ ಮಿಥ್ಯೆ, ಓಡಿದ್ದೂ ಮಿಥ್ಯೆ" ಎಂದು ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದನಂತೆ ! ಈ ಕಥೆಯನ್ನು ಅನೇಕರು ವೇದಾಂತಿಗಳನ್ನು ಹಾಸ್ಯಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಿಸುವದುಂಟು. ಆದರೆ ವಿಷಯವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲಾರದವರಿಗೆ ಹೇಗೆತಾನೆ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿಕೊಡಬಹುದು ?

ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ದೃಷ್ಟಾಂತದ ಕಥೆಯನ್ನೇ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಮರ್ಶಿಸೋಣ. ನಿಮ್ಮ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆನೆಯು ನಿಮ್ಮನ್ನು ಬೆದರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂತೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಿ ; ಆಗ ನೀವು ಅಂಜಿಕೆಯಿಂದ ಓಡುತ್ತಿರಲು ನಿಮಗೆ ಎಚ್ಚರವಾಯಿತೆಂದೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಿ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೀವು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಆನೆಯನ್ನು ಕಂಡದ್ದೂ ನೀವು ಓಡಿದ್ದೂ ಸುಳ್ಳಲ್ಲ ; ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಘಟನೆಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡಿದರೆ ? ಆನೆಯು ಕನಸಿನ ಆನೆ, ನಿಜವಾದ ಆನೆಯಲ್ಲ ; ಎಂದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಮಾವಟಿಗನು ಸವಾರಿಮಾಡುವಂಥ ಆನೆಯಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ಓಟವೂ ಕನಸಿನ ಓಟ, ನಿಜವಾದ ಓಟವಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಹೆದರಿಕೊಂಡವರು ಓಡುವಂತೆ ಒಂದು ಸ್ಥಲದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ಥಲಕ್ಕೆ ನಿಜವಾಗಿ ಓಡಿದ್ದಲ್ಲ. ಅಲ್ಲವೆ ? ಹೀಗೆಯೇ 'ಈ ಜಗತ್ತು

ಮಿಥ್ಯೆ' ಎಂದರೆ ಇದು ಕಾಣುವದೇ ಇಲ್ಲ, ಜಗತ್ತೇ ಇಲ್ಲ - ಎಂದೇನೂ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಪರಮಾರ್ಥಜ್ಞಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ, ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿದ್ದು, ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಲಯವಾಗುತ್ತದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇದು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ.

ಉದ್ದಾಲಕನು ಮಗನಿಗೆ ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಸ್ವಲ್ಪ ಲಕ್ಷ್ಯವಿಟ್ಟು ನೋಡಿದರೆ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂಬುದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಮತ್ತಷ್ಟು ಸ್ಫುಟವಾಗುತ್ತದೆ. ''ಅಪಾಗಾದಗ್ನೇರಗ್ನಿತ್ವಂ ವಾಚಾರಮ್ಭಣಂ ವಿಕಾರೋ ನಾಮಧೇಯಂ ತ್ರೀಣಿ ರೂಪಾಣೀತ್ಯೇವ ಸತ್ಯಮ್'' ಬೆಂಕಿಯು ಬೆಂಕಿಯಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ಹೀಗೆ ಬೆಂಕಿಯಿಂದ ಹೋಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ ; ವಿಕಾರವಾದ ಬೆಂಕಿಯೆಂಬುದು ಬರಿಯ ಮಾತಿನಿಂದಾದ ಹೆಸರು ; ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಂಪು, ಬಿಳುಪು, ಕಪ್ಪು - ಎಂಬ ಮೂರು ರೂಪಗಳೇ ಸತ್ಯವು - ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ. ಇದರಂತೆ ಸೂರ್ಯನ ಸೂರ್ಯತ್ವವು, ಚಂದ್ರನ ಚಂದ್ರತ್ವವು, ಮಿಂಚಿನ ವಿದ್ಯುತ್ತ್ವವು - ಎಲ್ಲವೂ ಮೂರು ರೂಪಗಳೇ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾ ಹೋಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸರಣಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇನ್ನೂ ಮುಂದಕ್ಕೆ ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಾಮಾಡುತ್ತಾ ಅವನು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಶರೀರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪಂಚಭೂತಗಳಿಂದಾಗಿರುವವೆಂದೂ ಆ ಭೂತಗಳು ಒಂದರಿಂದೊಂದಾಗಿರುವವೆಂದೂ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ''ಸನ್ಮೂಲಾಃ ಸೋಮ್ಯೇಮಾಃ ಸರ್ವಾಃ ಪ್ರಜಾಃ ಸದಾಯತನಾಃ ಸತ್ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಃ'' ಈ ಶರೀರಗಳೆಲ್ಲ ಸತ್ತಿನಿಂದ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ, ಸತ್ತಿನಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ, ಸತ್ತನ್ನೇ ಸೇರುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಸತ್ತೆಂದರೆ ಇರವು ಎಂದರ್ಥ ; ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು.

''ಐತದಾತ್ಮ್ಯಮಿದಂ ಸರ್ವಂ ತತ್ಸತ್ಯಂ ಸ ಆತ್ಮಾ ತತ್ತ್ವಮಸಿ ಶ್ವೇತಕೇತೋ'' 'ಇದೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನು, ಇದೇ ಸತ್ಯವು, ಇದೇ ಆತ್ಮನು ; ಶ್ವೇತಕೇತುವೇ, ಈ ಸದ್ಬ್ರಹ್ಮವೇ ನೀನು' ಎಂದು ಉದ್ದಾಲಕನು ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಮಗನಿಗೆ ಬೋಧಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಸತ್ಯವು ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಮಾತಾಡುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ.

'ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಸತ್ಯವು' ಎಂದದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಅನೃತವು ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಆಯಿತು. ಆದರೆ ಈ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿ ತೋರುವದಲ್ಲ ! - ಎಂಬ ಶಂಕೆಯು ಆಗಾಗ್ಗೆ ಬಂದು ನಮ್ಮನ್ನು ಆತಂಕಪಡಿಸುತ್ತಿರುವದುಂಟು. ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಮಣ್ಣುಗಡಿಗೆಯ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದಲೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಗಡಿಗೆಯು ಸತ್ಯವೆಂದು ನಮಗೆ

ತೋರುವದು ನಿಜ ; ಆದರೆ ಆ ಸತ್ಯತ್ವವು ಮಣ್ಣಿನದು. ಮಣ್ಣಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವ ಗಡಿಗೆಯು ಯಾವದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಮಣ್ಣಿಗಿಂತ ಎಲ್ಲಾ ವಿಧದಿಂದಲೂ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿದ ಗಡಿಗೆಯು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರವರು ''ನಾಮ, ರೂಪ - ಮುಂತಾದ ಕಾರ್ಯವೆಲ್ಲವೂ ಸದ್ರೂಪದಿಂದಲೇ ಸತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ತನ್ನ ರೂಪದಿಂದಲಾದರೋ ಅದು ಅನೃತವೇ'' ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

ಅಸತ್ಯವಾದ ಅಸಾರವಾದ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದದ್ದು, ಸಾರವಾದದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ: ಬ್ರಹ್ಮ, ಪರಮೇಶ್ವರ, ಪರಮಾತ್ಮ, ಸತ್ - ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಒಂದು ಅರ್ಥ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಆನಂದರೂಪವಾಗಿರುವದೆಂದು ನಾವು ಹಿಂದೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತು ಎಷ್ಟು ಬಗೆಯಿಂದ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಿರಲಿ, ಇದು ಎಷ್ಟೇ ಅಸತ್ಯವಾಗಿ ಅಸಾರವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರಲಿ, ಇದರ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವೊಂದು ಇದೆ ; ಅದು ಸತ್ಯವಾದದ್ದು, ಅದು ಆನಂದರೂಪವಾದದ್ದು. ನಾವು ಆ ಸದಾನಂದರೂಪವಾದ ತತ್ತ್ವದಿಂದಲೇ ಬಂದಿರುತ್ತೇವೆ, ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ, ಅದನ್ನೇ ಸೇರುವವರಾಗಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಸುಖಶಾಂತಿಗಳು ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕಬೇಕಾದರೆ ಈ ಆನಂದರೂಪನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದು ಅತ್ಯವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೩೦. ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದರೇನು ?

ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಸತ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೆ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಂಗದಿಂದ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ್ಗೆ ಬರುತ್ತಿರುವ ಈ ಶಬ್ದದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿವರವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಲಾಭದಾಯಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಮಿಥ್ಯೆ, ಮೃಷಾ, ವಿತಥ, ಅನೃತ, ಅಸತ್ - ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪರ್ಯಾಯಗಳು ; ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹುಸಿತೋರಿಕೆ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಸತ್ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು, ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಿಗೂ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಸತ್ ಎಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ ; ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಅಸತ್ ಎಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಅಸತ್ತನ್ನೇ ಮಿಥ್ಯೆ, ಮೃಷಾ, ವಿತಥ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಕರೆಯುವದು.

ಮೊದಲು ಸತ್ತೆಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು ಅವಶ್ಯವು. ಸತ್ ಎಂದರೆ ಇರುವದು ಎಂದು ಶಬ್ದಾರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸತ್ (ಇರುವದು), ಅಸತ್ (ಇಲ್ಲದ್ದು) ಎಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ವಿಂಗಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ - ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ಇದೆ ಎಂದೇ

ತೋರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ತಾ (ಇರವು) ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಗಡಿಗೆ ಎಂಬುದೊಂದು ದ್ರವ್ಯ ; ಗಡಿಗೆ ಎಂದರೆ ಇರುವ ಗಡಿಗೆ ಎಂದೇ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹೊಳೆಯುವದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಸತ್ತಾ (ಇರವು) ಸೇರಿಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬೇಕು. ಇದರಂತೆ ಗಡಿಗೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕಪ್ಪು ಎಂಬುದು ಗುಣವು ; ಕಪ್ಪು ಎಂದರೆ ಇರುವ ಕಪ್ಪು ಎಂದೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಗುಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸತ್ತಾ (ಇರವು) ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. 'ಗಡಿಗೆಯು ಉರುಳುತ್ತದೆ' ಎಂದು ನಮಗೆ ಕಾಣುವಾಗ ಉರುಳುವಿಕೆ ಎಂಬುದು ಗಡಿಗೆಯ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯು ಅಥವಾ ಕರ್ಮವು. ಅಲ್ಲಿ ಉರುಳುವಿಕೆ ಎಂಬುದೂ ಇರುವ ಉರುಳುವಿಕೆಯೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಸತ್ತಾ (ಇರವು) ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಇದು ತಾರ್ಕಿಕರ ಮತದಂತೆ ಸತ್ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥ.

ಇನ್ನು ಅಸತ್ ಎಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡೋಣ ಗಡಿಗೆಯಾಗಲಿ, ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಕಪ್ಪೆಂಬ ಗುಣವಾಗಲಿ, ಅದರ ಉರುಳುವಿಕೆಯೆಂಬ ಕರ್ಮವಾಗಲಿ, ಅದು ಹುಟ್ಟುವ ಮುಂಚೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗಡಿಗೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ ಅಸತ್ತಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಯಾವ ಕಾರ್ಯವೇ ಆಗಲಿ, ತಾನು ಹುಟ್ಟುವ ಮುಂಚೆ ಅಸತ್ತಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಅ ಬಳಿಕ ಸತ್ತಾಗುತ್ತದೆ, ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲವಿದ್ದು ನಾಶವಾದಮೇಲೆ ಅಸತ್ತಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೀಗೆ ಸತ್ತು, ಅಸತ್ತು -ಎಂದು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪ್ರತಿದ್ವಂದ್ವಿಯಾದ ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳಿರುವವೆಂಬುದನ್ನಾಗಲಿ ಕಾರ್ಯವು ಮೊದಲು ಅಸತ್ತಾಗಿದ್ದು ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ ಸತ್ತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿ ಸತ್ತೆನಿಸುವದೆಂಬುದನ್ನಾಗಲಿ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ತಾರ್ಕಿಕರಲ್ಲದ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳು ಸತ್ತಿನ ಅಭಾವವೇ ಅಸತ್ತು ಎನ್ನುವರು ; ಸತ್ತಿನ ಎದುರುಪಕ್ಷದ ಪದಾರ್ಥವು ಅಸತ್ತೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ ಅಸತ್ತೆಂದರೆ ಏನೂ ಇಲ್ಲದ್ದು, ನಿಸ್ಸಾರವು. ಈ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಅಸತ್ತೇ, ಎಂದರೆ ನಿಸ್ಸಾರವೇ ; ಇದರಲ್ಲಿ ಹುರುಳೇ ಇಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಆ ಬೌದ್ಧರ ಮತವು. ಈ ವಾದವನ್ನೂ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಜಗತ್ತು ಅಸತ್ತು, ಅನೃತ, ಮಿಥ್ಯೆ - ಎಂದು ಅವರು ಕರೆಯುವರಲ್ಲ, ಅದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನು ? ಇದನ್ನು ನಾವು ಈಗ ವಿಮರ್ಶಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಹಿಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ನಾನು ಬರೆದಂತೆ ಶ್ವೇತಕೇತುವಿಗೆ ಉದ್ದಾಲಕನು ಮಾಡಿದ ಉಪದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ವಾಕ್ಯವು ಹೀಗಿದೆ : "ಅಪ್ಪ, ಇದು

ಮೊದಲು ಸತ್ತೊಂದೇ, ತನಗೆರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ (ಸತ್ತೊಂದೇ), ಆಗಿತ್ತು.'' ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯವರು ಬರೆದಿರುವದರ ಸಾರವೇನೆಂದರೆ, 'ಮೊದಲು ಇದು ಸತ್ತೇ ಆಗಿತ್ತು' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಈಗ ಸತ್ತಲ್ಲವೇನು ? ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಹಾಗೇನೂ ಇಲ್ಲ, ಈಗಲೂ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಸತ್ತೇ. ಆದರೆ ಈಗ ಸತ್ತಾಗಿರುವದಲ್ಲದೆ, ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿ 'ಇದು' ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಗೂ ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲು ಇದು ಸತ್ತೊಂದೇ ಆಗಿದ್ದಿತು. ಸತ್ತೆಂದರೆ ಬರಿಯ ಇರವು, ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲದೆ, ಸರ್ವಗತವಾಗಿ ಒಂದೇ ಆಗಿ, ಏತರ ಅಂಟೂ ಇಲ್ಲದೆ, ಯಾವ ಅವಯವವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವ ಚೈತನ್ಯವು. ಇದನ್ನೇ ಎಲ್ಲಾ ವೇದಾಂತಗಳೂ ತಿಳಿಸುತ್ತಿರುವವು. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಬರಿಯ ಸತ್ತೇ ಇತ್ತೆಂದು ನಮಗೆ ಎಚ್ಚತ್ತಮೇಲೆ ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಗೆಯೇ. ಕುಂಬಾರನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಗಡಿಗೆ, ಶ್ರಾವೆ - ಮುಂತಾದದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಬೆಳಗ್ಗೆ ಮಣ್ಣೇ ಆಗಿತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳುವೆವಲ್ಲವೆ ? ಹಾಗೆಯೇ ಇದು.

ಈ ಜಗತ್ತು ಸತ್ತೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಸತ್ತಿನಿಂದ ಸತ್ತು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ ? ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಹಾಗಲ್ಲ. ಸದ್ರೂಪವಾದ ಪರಮಾರ್ಥವಸ್ತುವೇ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ರೂಪವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆ ಮಣ್ಣೇ ಗಡಿಗೆ ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಸತ್ತೇ ಜಗತ್ತಿನ ಬಗೆಬಗೆಯ ನಾಮರೂಪಗಳ ವಸ್ತುಗಳಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಸತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅವಯವಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅವಯವಗಳುಂಟು ; ಆ ಅವಯವಗಳಿಂದ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಜಗತ್ತು ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಹಾವಿನ ಅವಯವಗಳಂತೆ ಸತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಅವಯವಗಳು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಈ ಜಗತ್ತು ಅಸತ್ತೇ ಅಲ್ಲವೆ ? ಎಂದರೆ ಅಲ್ಲ. ಸತ್ತಿನಿಂದ ಅನ್ಯವಾದ ಅಸತ್ತೆಂಬ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ವೇದಾಂತಿಗಳು ತಾರ್ಕಿಕರಂತೆ ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಸತ್ತೇ ವಾಕ್ಪ್ರಪಂಚವಾಗಿಯೂ ವಾಚ್ಯಪ್ರಪಂಚವಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡಿದವರಿಗೆ ಹಗ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಹಾವೆಂಬುದು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡಿದವರಿಗೆ ಸತ್ತಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ, ನಾಮರೂಪಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಸತ್ತೊಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಹಾಗಾದರೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದರೇನು ? – ಎಂದು ಯಾರು ಕೇಳುವರೋ ಅವರಿಗೆ ನಾವು ಈವರೆಗೂ ವಿವರಿಸಿರುವ ಸದ್ವರ್ಣನೆಯು ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಸದ್ರೂಪವಾಗಿಯೇ ಇದೆ,

ಸತ್ತಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಪ್ರಪಂಚವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ನಾವು ಈವರೆಗೆ ಬರೆದಿರುವದರ ಸಾರವು. ಆಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುವ ಒಂದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸುವೆವು :

''ವಿಶೇಷಾಕಾರಮಾತ್ರಂ ತು ಸರ್ವೇಷಾಂ ಮಿಥ್ಯಾಪ್ರತ್ಯಯನಿಮಿತ್ತಮಿತಿ ವಾಚಾರಮ್ಭಣಂ ವಿಕಾರೋ ನಾಮಧೇಯಮನೃತಂ ತ್ರೀಣಿ ರೂಪಾಣಿ ಇತ್ಯೇವ ಸತ್ಯಮ್ । ತಾನ್ಯಪಿ ಂ ಸ್ವತಃ ಸನ್ಮಾತ್ರರೂಪತಯಾ ಸತ್ಯಮ್ । ಪ್ರಾಕ್ಸದಾತ್ಮಪ್ರತಿಬೋಧಾತ್ ಸ್ವವಿಷಯೇಽಪಿ ಸರ್ವಂ ಸತ್ಯಮೇವ ಸ್ವಪ್ನದೃಶ್ಯಾ ಇವ ಇತಿ ನ ಕಶ್ಚಿದ್ವಿರೋಧಃ ॥''

ಯಾವ ವಸ್ತುವೇ ಆಗಲಿ ತನ್ನ ವಿಶೇಷವಾದ ರೂಪದಿಂದ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ತೋರತಕ್ಕದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯೆ ; ಸನ್ಮಾತ್ರರೂಪದಿಂದ ಸತ್ಯವು. ಎಲ್ಲವೂ ಸತ್ತೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಕನಸಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳಂತೆ ತನ್ನ ರೂಪದಿಂದಲೂ ಸತ್ಯವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರಪಂಚವು ವಿತಥ, ಎಂದರೆ ತೋರುವಂತೆ ಇಲ್ಲ ; ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ಸನ್ಮಾತ್ರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಮಿಥ್ಯೆ, ಮೃಷಾ, ಅನೃತ - ಎಂದರೆ ತೋರುವ ತನ್ನ ಆಕಾರದಿಂದ ಹುಸಿತೋರಿಕೆ. ಅದು ಏತರ ತೋರಿಕೆ ? ಎಂದರೆ ಸನ್ಮಾತ್ರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ, ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ, ತೋರಿಕೆ. ಯಾವಾಗ ಈ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ನಿಜವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಎಂಬ ಅರಿವು ಉದಯ ವಾಗುವದೋ ಆಗ ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜನರು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವು ಮಿಥ್ಯೆ, ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಎಂಬ ಮಂಗಲ ಕರವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮಿಂಚಿರುವದು.

೩೧. ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿ

ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವೊ, ಮಿಥ್ಯೆಯೊ ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ತೆಗೆದು ಅದು ತನ್ನ ರೂಪದಿಂದ ಮಿಥ್ಯೆ, ಬ್ರಹ್ಮರೂಪದಿಂದ ಸತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ಜಗತ್ತು ನಾಮ, ರೂಪ, ಕರ್ಮ - ಇವುಗಳ ರೂಪದಿಂದ ವಿಂಗಡವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರು ವದು. 'ಇದು ಗಡಿಗೆ' ಎಂದು ಒಂದಾನೊಂದು ಹೆಸರನ್ನುಪಯೋಗಿಸುವೆವು ; ಆ ಹೆಸರು ಒಂದಾನೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ; ಆ ರೂಪದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಗಡಿಗೆ, ಮಡಕೆ, ಕುಡಿಕೆ, ಶ್ರಾವೆ, ಕಂದಲು - ಇವೆಲ್ಲವೂ ಮಣ್ಣಿನಿಂದಾದ ಪಾತ್ರೆಗಳು. ಈ ಗಡಿಗೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರಿನ ಆಯಾ ರೂಪದ

ಪಾತ್ರೆಗಳು ಆಯಾ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಪದಾರ್ಥ ಗಳೆಂದು ನಾವು ವ್ಯವಹರಿಸುವೆವು. ಆದರೆ ಈ ಹೆಸರು, ಆಕಾರ, ಕೆಲಸ - ಎಂಬಿವುಗಳ ಕಡೆಗೆ ಲಕ್ಷ್ಯವಿಡದೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಉಪಾದಾನವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಗಡಿಗೆ, ಮಡಕೆ, ಕುಡಿಕೆ, ಶ್ರಾವೆ, ಕಂದಲು - ಎಲ್ಲವೂ ಮಣ್ಣೇ ; ಮಣ್ಣಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವ ಗಡಿಗೆ, ಮಡಕೆ - ಮುಂತಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ತಮ್ಮ ರೂಪದಿಂದ ಮಿಥ್ಯೆ, ಹುಸಿತೋರಿಕೆ ; ಅವು ಮಣ್ಣಿನ ರೂಪ ದಿಂದಲೇ ಸತ್ಯ. ಇದರಂತೆ ಈ ಜಗತ್ತೆಂಬುದು ಎಷ್ಟೇ ನಾಮರೂಪಕರ್ಮಗಳಿಂದ ವಿಂಗಡವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರಲಿ, ಇದು ತನ್ನ ರೂಪದಿಂದ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ, ಹುಸಿ ತೋರಿಕೆಯೇ. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮರೂಪದಿಂದಲೇ ಸತ್ಯವು. ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಪರಮಾರ್ಥವು. ಇದೇ ವೇದಾಂತದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು.

ಆದರೆ ನಾವು ಎಷ್ಟೇ ವೇದಾಂತಶ್ರವಣವನ್ನು ಮಾಡಿರಲಿ, ನಮಗೆ ನಾಮರೂಪ ಕರ್ಮದೃಷ್ಟಿಯೇ ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಹೆಸರಿನ ಪದಾರ್ಥ ಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ರೂಪಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಬೇರೆಬೇರೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವದಲ್ಲದೆ ಅವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ ಇರುವವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುವೆವು. ನಮ್ಮ ಈ ನಂಬಿಕೆಯು ಯಾವ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಹಾರಿಹೋಗುವದಿಲ್ಲ. ಈ ವ್ಯವಹಾರವು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಮಗೆ ಯಾರೂ ಕಲಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಹುಟ್ಟಿರುವ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆಲ್ಲ ಸಹಜವಾದ ಭಾವನೆಯಿದು. ಇದು ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುವವರೆಗೂ ನಮಗೆ ಜಗತ್ತು ತನ್ನ ರೂಪದಿಂದಲೂ ಸತ್ಯವೇ ಎಂದೇ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯು ಪಟ್ಟುಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಬರ್ಲಿನ್ ನಗರದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಕಳ್ಳನು ಹೇಗೋ ಕೆಲವು ಕೃತಕವಾದ ಕಾಗದಪತ್ರಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಕೆಳಕೋರ್ಟಿನ ಜಡ್ಜಿಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದನಂತೆ. ಅವನು ಕಳ್ಳನೇ ಎಂದು ಪತ್ತೆ ಹಚ್ಚಿ, ಅವನಿಗೆ ಸಜಹಾಕಿ ಸುವದರೊಳಗಾಗಿ ಅವನು ಏಳು ಸಾವಿರ ಮೊಕದ್ದಮೆಗಳನ್ನು ಫೈಸಲು ಮಾಡಿದ್ದ ನಂತೆ ; ತನ್ನ ಜೊತೆಗಾರನಾದ ಒಬ್ಬ ಖೈದಿಯನ್ನು ಹದಿನೈದುಸಾವಿರ ರೂಪಾಯಿ ಗಳಷ್ಟು ಲಂಚವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಖುಲಾಸೆಮಾಡಿಸಿದ್ದನಂತೆ. ಅವನು ಕಳ್ಳನೇ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾದಾಗ ಆವರೆಗೆ ಅವನಿಗೆ ಹದಿನಾಲ್ಕು ಸಲ ಸಜ ಆಗಿತ್ತೆಂದು ತಿಳಿದು ಬಂತಂತೆ ! ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಅವನು ಜಡ್ಜಿಯಾಗಿದ್ದದ್ದು ಸತ್ಯವೊ, ಮಿಥ್ಯೆಯೊ ? ನಾಮರೂಪಕರ್ಮಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಅವನ ತೀರ್ಮಾನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿದ್ದವು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು ಅಪರಾಧಿಗಳೆಂದು ತೀರ್ಪಿತ್ತವರಿಗೆ ಆದ ದಂಡವನ್ನು ಅವರು ನಿಜವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಿದರು ; ಅವನು ನಿರಪರಾಧಿಗಳೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದವರನ್ನು ಪೋಲೀಸಿನವರು ಬಿಟ್ಟುಬಿಟ್ಟರು. ಅವನು ಯಾರುಯಾರಿಗೆ

ಯಾರು ಯಾರು ನಷ್ಟವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದನೋ ಅವರವರು ಹಾಗೆಯೇ ಕೊಟ್ಟರು. ಸರ್ಕಾರದವರುಕೂಡ ಆವರೆಗೆ ಅವನು ಮಾಡಿದ ಕಾರ್ಯ ಭಾಗವು ಸರಿಯೆಂದೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರು. ಆದರೇನು ? ಸರಿಯಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಅವನು ಜಡ್ಜಿಯಾಗಿದ್ದದ್ದು ಹುಸಿಯೆಂದೇ ಆಯಿತು ; ಅವನ ಮಾತುಗಳೆಲ್ಲ ಸಟೆಯೆಂದೇ ಆದವು. ಕೊನೆಗೆ ಅವನಿಗೂ ಶಿಕ್ಷೆಯಾಯಿತು.

ಈ ಘಟನೆಯು ಒಂದು ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಆಯಿತೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಿರಿ. ಆಗ ಎಲ್ಲವೂ ನಟನೆಯೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿ ಯಾವ ಪಾತ್ರದವರೂ ತಾವು ಅಭಿನಯಿಸಿದ ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷರಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಈ ಘಟನೆಯು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಆಗಿದ್ದರೆ ? ಆಗ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೇ ಸತ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣಲಿ, ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯೆಂದೇ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಏಕಕಂಠರಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಬಿಡುತ್ತಿದ್ದೆವು. ಅಲ್ಲವೆ ?

ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಬಳಸುವ ಚೇತನಾಚೇತನವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ನಾಟಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕನಸಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಕಂಡ ಆಯಾ ದೃಶ್ಯಗಳು ಎಷ್ಟೇ ಸತ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಅವು ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯೆಂದೂ ನಾವು ನಿರ್ಣಯಿಸುವಂತೆಯೇ ಈ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಬರಿಯ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯೇ ಎಂದು ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ನಿರ್ಣಯಿಸಿಬಿಡಬಹುದು.

ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಅಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ನೋಡಿದಾಗ ಕಾಣುವ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆ, ಎಂದರೆ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆ ; ನಿಜವಾಗಿ ಅದು ಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ, ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿ - ಎಂದು ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುವ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಾಮ ರೂಪಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಾಗಿರುವದೆಂದು ಕಾಣುವದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕರ್ತೃ ಭೋಕ್ತೃಗಳು ಇರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದು. ಆ ಜೀವರುಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಕಾರಕಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದು. ಆ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ತಕ್ಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಕ್ಕ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅನುರೂಪವಾದ ಫಲಗಳನ್ನು ಅವರು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವದು.

ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ ? ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಥವಾ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತಸ್ವರೂಪನೂ ನಿತ್ಯಾನಂದನೂ ಕೂಟಸ್ಥನೂ ಅದ್ವಿತೀಯನೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನೊಬ್ಬನೇ ಪರಮಾರ್ಥವು ; ಅವನನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಿಕ್ಕ ಜೀವರುಗಳಾಗಲಿ ಅಚೇತನವಸ್ತುಗಳಾಗಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಅವುಗಳೆಲ್ಲ ಮಾಯೆಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪದಾರ್ಥಗಳಂತೆ ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ತೋರುವವುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಒಬ್ಬನೇ ಮಾಯಾವಿಯು ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರದ ಜನ ರಾಗಿಯೂ ಪ್ರಾಣಿಗಳಾಗಿಯೂ ವಸ್ತುಗಳಾಗಿಯೂ ತನ್ನ ಮಾಯಾಪ್ರಭಾವದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆಯೂ, ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ತಾವು ಒಬ್ಬರೇ ಇದ್ದರೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಪ್ರಪಂಚವೊಂದನ್ನೇ ಕಂಡು ಅಲ್ಲಿ ತಾವು, ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಎಂಬ ವಿಭಾಗವನ್ನೂ ಬಗೆಬಗೆಯ ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನೂ ಕಂಡು ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸು ವಂತೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆಯೂ ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತೇ ಆ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳು ತ್ತಿರುವದು. ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವಾಗ ಜಗತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದಲೇ ಬಂದು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದು ; ತೋರುವಾಗ ಪರಮಾತ್ಮನ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ತೋರಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದು ; ಮರೆಯಾದಾಗ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕವಾಗುತ್ತಿರುವದು. ನಿಜವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಎಲ್ಲವೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಯಾವದೊಂದೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ.

ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯೆಂಬುದು ಯಾವದೋ ಒಂದು ವಿಶೇಷದೃಷ್ಟಿಯೆಂದೂ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಕಾಲದ ಕೆಲವು ಮಹಾವೀರ್ಯರಾದ ತಪಃಸಿದ್ಧರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತೆಂದೂ ಈಗಿನವರಾದ ನಮ್ಮಂಥವರಿಗೆ ಅದು ದಕ್ಕದೆಂದೂ ಭಾವಿಸ ಬಾರದು. ಎಡಗಡೆಗೆ ತಿರುಗಿದ್ದ ಕತ್ತನ್ನು ಬಲಗಡೆಗೆ ತಿರುಗಿಸುವದು ಎಷ್ಟು ಸುಲಭವೋ ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ತಿರುಗಿಸುವದು ಅರೋಗರಾದ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆಲ್ಲ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವೋ, ಹಾಗೆ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸು ವದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸುಲಭ, ಅಷ್ಟೇ ಸಾಧ್ಯ. ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಆ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

೩೨. ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯ ಅವಲಂಬನೆ

ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ, ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿ - ಎಂದು ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಗಳುಂಟು. ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಜನರೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ದೃಷ್ಟಿ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ನನ್ನವು, ದೇಹವು ನಾನು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಿಗೂ ಯಾರೂ ಕಲಿಸದೆ

ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ನಮಗೆಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಪ್ರಮಾಣಗಳು ; ಎಂದರೆ ನಿಜವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಸಾಧನಗಳು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ತಿಳಿಸಿದ್ದನ್ನು ನಿಜವೆನ್ನುವವರು ನಾವು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ತೋರಿಸಿದ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ನಿಜವೆಂದೇ ನಂಬುವೆವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನಾಗರಹಾವು ಕಚ್ಚಿದರೆ ವಿಷದಿಂದ ಸಾಯುತ್ತಾರೆಂದು ನಮಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೂರಕ್ಕೆ ನಾಗರಹಾವಿನಾಕಾರದ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ಕಂಡರೆ, ಕೂಡಲೆ ಅಂಜಿಕೆಯಿಂದ ಇತ್ತ ಸರಿಯುವೆವು. ''ಇದು ನಾಗರಹಾವು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಕಚ್ಚಿದರೆ ವಿಷದಿಂದ ಸತ್ತೇನು'' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ನೇರಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಂಡದ್ದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ; ಅವುಗಳು ತೋರಿಸಿದ ಗುರುತುಗಳಿಂದ ನಾವೇ ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದು ಅನುಮಿತವು. ಹೀಗೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ - ಎಂಬ ಎರಡು ಪ್ರಮಾಣಗಳು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ನಾವು ಮೋಸಹೋದದ್ದೂ ಉಂಟು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ದೂರದಲ್ಲಿ ನಸುಗತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಹಾವಿನಾಕಾರದ ವಸ್ತುವು ಹಾವೇ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ನಾವು ಹೆದರಿಕೆಯಿಂದ ನಡುಗಿದ್ದೂ ಉಂಟು, ಓಡಿದ್ದೂ ಉಂಟು. ಆದರೆ ದೀಪವನ್ನು ತಂದು ನೋಡಿದಾಗ, ಅದು ಒಂದು ಹಗ್ಗವೆಂದು ತಿಳಿದಾಗ ನಮ್ಮ ಅಂಜಿಕೆಗೆ ನಾವೇ ನಾಚಿಕೆಪಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೂ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದ ಮೇಲೆ, ಸರಿಯಾದ ಇಂದ್ರಿಯಪಾಟವಿರುವವರಿಗೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಸಮನಾಗಿ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುವು ಸತ್ಯವೆಂದೇ ನಾವು ನಂಬುವೆವು ಆ ವಸ್ತು ಇಷ್ಟವಾದರೆ ಅದನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ ಅನಿಷ್ಟವಾದರೆ ಅದನ್ನು ತೊಲಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ ಪ್ರಯತ್ನಿ ಸುವೆವು. ಇದೇ ನಮ್ಮಗಳ ವ್ಯವಹಾರವು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮಗಳ ವ್ಯವಹಾರವು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ **ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿ** ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯು ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು, ತತ್ತ್ವವು ಇದ್ದಂತೆ ಅದನ್ನು, ತಿಳಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯು ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವೆಂದು ತಿಳಿಯುವವರು ಭ್ರಾಂತರೆಂದೂ ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಗ್ಗವೆಂದೇ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವವರನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡವರೆಂದೂ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯವರೆಲ್ಲ ಎಣಿಸುತ್ತಾರಲ್ಲವೆ ? ಹೀಗೆಯೇ ಪರಮಾರ್ಥದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯವರೆಲ್ಲ ಭ್ರಾಂತರಾಗಿರುವರೆಂದೂ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯವರು ಮಾತ್ರ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಳ್ಳವರೆಂದೂ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಎಣಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವದು ಹೇಗೆ ? ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲದೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಕರಣವಿದೆ ? ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ತೋರಿಸದೆ ಇರುವ, ಅಥವಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ನಾವು ಊಹಿಸಿ ಅರಿಯದೆ ಇರುವ, ಯಾವ ಪದರ್ಥವು ತಾನೆ ಎಲ್ಲಿದ್ದೀತು ? ಅದನ್ನು ಯಾರು ಹೇಗೆ ಅರಿತುಕೊಂಡಾರು ? - ಎಂದು ಕೆಲವರು ಆಶ್ಚರ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲೊಂದು ರಹಸ್ಯವಿದೆ. ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿರುವವರು, ಅಥವಾ ಕುರುಡರು, ಬೆಳಕೆಂದರೇನು ? ಅದು ಇದ್ದರೆ ನಮಗೇಕೆ ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲ ? - ಎಂದೂ ಕೇಳಬಹುದಲ್ಲವೆ ? ಅವರು ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿರುವವರೆಗೂ ಅಥವಾ ಅವರ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಕೊರತೆಯಿರುವವರೆಗೂ ಅವರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಬೆಳಕಿನ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಾರದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಉಪಯೋಗದಿಂದಲೇ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವವರಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯ ಅಥವಾ ಅದರಿಂದ ತೋರಿಬರುವ ಪರಮಾರ್ಥದ, ಕನಸುಕೂಡ ಆಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಇದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ವಾದಿಸುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಕರಣವಿದೆ ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಗೀತಾಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಉತ್ತರವನ್ನು ಮೊದಲು ಪರಿಭಾವಿಸೋಣ. "ಶಾಸ್ತ್ರಾಚಾರ್ಯೋಪದೇಶಶಮದಮಾದಿ ಸಂಸ್ಕೃತಂ ಮನಃ ಆತ್ಮ ದರ್ಶನೇ ಕರಣಮ್" ಶಾಸ್ತ್ರಶ್ರವಣ, ಆಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶ, ಶಮದಮಾದಿ ಸಾಧನಗಳು - ಇವುಗಳಿಂದ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಮನಸ್ಸೇ ಪರಮಾತ್ಮ ನನ್ನು ಕಾಣುವದಕ್ಕೆ ಕರಣವು - ಎಂದು ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು. ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ವೇದವು, ಪರಮಾತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಋಷಿಗಳ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹೊಳೆದು ಅವರ ಬಾಯಿಂದ ಬಂದಿರುವ ವೇದವಾಕ್ಕು. ಆ ಋಷಿವಾಣಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪುರುಷರಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನೇರಾಗಿ ನಮ್ಮ ಹೃದಯಕ್ಕೆ ತಿಳಿಯಬರುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಅಚಿಂತ್ಯಶಕ್ತಿಯಿದೆ. ಹೇಗೆ ಭೌತಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರದ ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವ ವಿಷಯಗಳು ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಾವು ಮೇಲುಮೇಲೆಯೇ ನೋಡಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡು ಆನಂದ ಪಟ್ಟಿರುವ ಋಷಿಗಳ ಮುಖದಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದಿರುವ ವೇದವಾಣಿಯೂ ನಮ್ಮ ಕಿವಿಗೆ ಬಿದ್ದಮಾತ್ರದಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಸಜ್ಜು ಮಾಡಿ, ಪರಮಾರ್ಥವೊಂದು ನಿಜವಾಗಿ ಇದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಶ್ರವಣವನ್ನು ಮಾಡಿ ಅದರಂತೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ನಡೆಯಿಸಿ ಆತ್ಮಾನುಭವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವವರೂ ಅದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಹಾತುವರಿಯುತ್ತಿರುವವರಿಗೆ ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಡಬಲ್ಲವರೂ ಆಗಿರುವವರು ಆಚಾರ್ಯರು. ಅಂಥ ಆಚಾರ್ಯರ ಬೋಧೆಯಿಂದಲೂ ಅವರು ತಿಳಿಸಿದ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಮನನದಿಂದಲೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಹಲವು ಸಂಶಯಗಳು ಕತ್ತರಿಸಿ ಹೋಗುವವು. ಪರಮಾರ್ಥವೊಂದು ಇದೆ, ಅದನ್ನು ನಾವೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು ; ಅದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗವೂ ಇದೆ ಎಂದು ಗಟ್ಟಿಯಾದ ನಂಬಿಕೆಯುಂಟಾಗುವದು.

ಹೀಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರಾಚಾರ್ಯರ ಬೋಧೆಯು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ಮೊದಲು ನಾವು ಹೊರಗಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಾದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಅವಿಶ್ವಾಸವುಳ್ಳವರಾಗಿರಬೇಕು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟಿದೆಯೆಂದೂ ಅವು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಸದೆ ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ - ಎಂದು ಒಡೆದುಒಡೆದು ತಿಳಿಸುವ ಕೊರತೆಯುಳ್ಳವಾಗಿವೆಯೆಂದೂ ಆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಬೆನ್ನಂಟಿದ ಮನಸ್ಸು ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ಮೋಸಹೋಗಿರುವದೆಂದೂ ಮನಗಂಡಿರಬೇಕು. ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಎಲ್ಲವೂ ಕಾರ್ಯವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವನ್ನು, ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊಯ್ದಾಡುತ್ತಿರುವ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವು ತತ್ತ್ವನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಸಾಲದೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನೂ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಶಾಂತಿಸುಖಗಳು ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕವೂ ದಕ್ಕುವಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು.

ಯಾರಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮತ್ತು ಆಚಾರ್ಯರ ಬೋಧೆಯ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಆಶೆಯು ಪ್ರಬಲವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುವದೋ, ಯಾರಿಗೆ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸು ಸಜ್ಜಾಗುವದು ಅವಶ್ಯವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಇರುವದೋ ಅವರು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಶಾಂತಿ, ದಾಂತಿ, ಉಪರತಿ, ತಿತಿಕ್ಷೆ, ಶ್ರದ್ಧೆ, ಸಮಾಧಾನ - ಎಂಬ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಮನಃಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವರು. ಯಾವ ಮಹನೀಯರಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಆಚಾರ್ಯ, ಶಮಾದಿಗಳು - ಈ ಮೂರು ದ್ವಾರಗಳಿಂದಲೂ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಸ್ಕಾರವಾಗಿರುವದೋ, ಅವರಿಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯು. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗಲೇ ಈ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ನಿಜವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನೇ,

ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಯಾವದೊಂದೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ - ಎಂಬ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುವದೆಂದು ನಾನು ಹಿಂದೆ ತಿಳಿಸಿರುವೆನು.

ಶಾಸ್ತ್ರಶ್ರವಣವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕು, ಆಚಾರ್ಯರ ಬೋಧೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸಬೇಕು, ಶಮದಮಾದಿಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು - ಎಂಬಿದನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅಳವಟ್ಟಾಗ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯುಂಟಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಸಾಕಾಗಿದೆ. ಆ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಪರಮಾರ್ಥವು ; ಪರಮಾತ್ಮನೇ ನನ್ನ ಮತ್ತು ಮಿಕ್ಕವರೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನು ; ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಏನೇನೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ - ಎಂಬ ಉತ್ತಮವಾದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದು. ಅಂಥವರಿಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನೆಂದರೂ ಒಂದೇ, ತಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವೆಂದರೂ ಒಂದೇ. ನನ್ನೊಳಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಎಲ್ಲವೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ, ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾನೇ ಎಲ್ಲವೂ ಆಗಿರುತ್ತೇನೆ - ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಗುವ ಜ್ಞಾನವು. ಇದನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವರು.

೩೩. ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಾಗುವ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ

ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಕೂಡಲೆ ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಿಯು ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವದೆಂಬುದನ್ನೂ ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತೇ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯ ಬರುವದೆಂಬುದನ್ನೂ ಹಿಂದೆ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯ ಸ್ವರೂಪವೇನು ? ಅದಕ್ಕೆ ಯಾರು ಅರ್ಹರು ? ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಾದ ಜ್ಞಾನದ ಫಲವೇನು ? - ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗುವದು.

ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ವೇದಾಂತಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕೃತ್ಯವೇನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸಾಮಾನ್ಯಜನರು ಕೆಲವರು ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ಯಾವದೋ ಪವಾಡಗಳನ್ನು ನಡೆಯಿಸುವ ಕಣ್ಣುಕಟ್ಟುವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಮಂತ್ರವೆಂತ ನಂಬಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಈಗ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಹೊಸ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಗೋ ಕೂಡಿಹಾಕುವದೆಂದೂ ನಂಬಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಗುರುಗಳು ಬೇಕೆಂದು ನಾವು ಉಪದೇಶ ಪರಂಪರೆಯಿಂದಲೂ ನಂಬಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವದರಿಂದ ಎಲ್ಲಿಯೋ ಕೆಲವರು ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೋ ದೊಡ್ಡವರ ಪರಮಾನುಗ್ರಹದಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯು ದೊರಕುವದೆಂತಲೂ ಅನೇಕರ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಪರಮಾರ್ಥದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೆಂಬುದು ಯಾರೋ ಕೆಲವರು ಮಹಾತಪಸ್ವಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಹಿಂದಿನ

ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೊರಕಿರುವದೆಂದೂ ಈ ಕಲಿಯುಗದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಂಥವರ ಪಾಲಿಗೆ ಅದು ದಕ್ಕಲಾರದೆಂದೂ ನಿರಾಶೆಯ ಮಾತನ್ನು ಆಡುವವರೂ ಇರುತ್ತಾರೆ.

ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ವಾಕ್ಯವು. ವೇದವೆಲ್ಲವೂ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರವೆನಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಾಗಲಿ ಅನುಮಾನದಿಂದಾಗಲಿ ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಆಗದ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಫಲ ವನ್ನು ದೊರಕಿಸುವ ಕರ್ಮವೆಂಬ ಉಪಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಇದರಂತೆ ಜ್ಞಾನ ಕಾಂಡದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಾಗಲಿ ಅನುಮಾನದಿಂದಾಗಲಿ ಅರಿಯುವದಕ್ಕಾಗದ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಉಪಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷವುಂಟು : ಕರ್ಮವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಕರ್ಮವೆಂಬ ಸಾಧನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಬಳಿಕ ಆಯಾ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿ ಆಯಾ ಫಲವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವದು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆ ಯನ್ನಿಟ್ಟು ಆಯಾ ಕರ್ಮವನ್ನು ನಾವು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವದು. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನ ವಾಕ್ಯಗಳ ಉಪದೇಶವು ಹೀಗಲ್ಲ. ಕಣ್ಣಿಗೂ ಬೆಳಕಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಾದ ಕೂಡಲೆ ಮುಂದಿರುವ ರೂಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಆಗುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಪರಮಾರ್ಥದ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗಿಬಿಡುವದು, ಮರೆವು ಅಡಗಿಹೋಗುವದು. ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗಿಬಿಡುವದರಿಂದ ಆ ಫಲದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು ಏನೂ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಇದು ಹೇಗಾದರೂ ಇರಲಿ, ಶಾಸ್ತ್ರವಾಕ್ಯವು ಜ್ಞಾಪಕವೇ ಹೊರತು ಕಾರಕವಲ್ಲ ; ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಇದ್ದಂತೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೇ ಹೊರತು ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವದಿಲ್ಲ, ಇರು ವದನ್ನು ಕಳೆಯುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕೃತ್ಯವು.

ಯಾವ ಶಾಸ್ತ್ರವಾದರೂ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಳೆಯುತ್ತದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಜ್ಞಾಪಕವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷವಿದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮ ವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಬಳಿಕ ಮತ್ತೆಯಾವದನ್ನೂ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದದ್ದೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವು ನಮ್ಮಗಳೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವದು, ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಎಲ್ಲವೂ ಕಲ್ಪಿತ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವವರೆಗೆ ಮಿಕ್ಕದ್ದು ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಮಿಕ್ಕದ್ದು ಯಾವದೊಂದನ್ನು ತಿಳಿದರೂ ಅಜ್ಞಾನವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವದನ್ನೂ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದದ್ದು ಇರು ವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಲ್ಲವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ - ಎಂದು ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳು ಮೊಳಗುತ್ತಿರುವವು.

ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಿಯು ಅಪೂರ್ಣವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ? ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯು ಪೂರ್ಣವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ .

''ಪರಮಾತ್ಮನು ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಇಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಸ್ತಂಬ ಪರ್ಯಂತವಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿರುವನು. ಆದರೂ ಅವನನ್ನು ಜನರು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲಾರದೆ ಇರುವರು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ಅರಿಯುತ್ತಿರುವದು ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ನಾನು ಉಸಿರಾಡುವವನು, ಮಾತನಾಡುವವನು, ನೋಡುತ್ತಿರುವವನು, ಕೇಳುತ್ತಿರುವವನು, ಯೋಚಿಸುತ್ತಿರುವವನು' ಎಂದು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಕರ್ಮನಾಮಗಳಿಂದ ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವರು. ಹೀಗೆ ಒಂದೊಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅರಿತುಕೊಂಡವನು ನಿಜವನ್ನು ಅರಿಯನು. 'ನಾನು ಆತ್ಮನು' ಎಂದೇ ಅರಿಯಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನೆಂದು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿತುಕೊಂಡಂತಾಗುವದು.''

ಈ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಬಿಡಿಸಿನೋಡಿದರೆ ಇಷ್ಟು ಗೊತ್ತಾಗುವದು ; (೧) ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ನಮ್ಮೊಳಗೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು ನಮ್ಮ ಶರೀರದೊಳಗೆ ಹೊಕ್ಕಿರುವನು. (೨) ಅವನು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವನೆಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. (೩) ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಅಪೂರ್ಣರೂಪದಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತಿರುವದು ; ಆದರೆ ಅದೊಂದೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ರೂಪವಲ್ಲ. (೪) ಈ ಎಲ್ಲಾ ರೂಪಗಳನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ರೂಪವೊಂದಿದೆ ; ಅದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನೆಂದು ಹೆಸರು. ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಂಡರೇ ನಮ್ಮ ರೂಪವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುವದು.

ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಉಪದೇಶಿಸಿರುವ ದೃಷ್ಟಿಯ ಸ್ವರೂಪವು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮಿಂಚುವಂತೆ ಇದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಾವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನೋಡುವವರು ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಿ. ನಾವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಹೊರಗೆ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಒಂದೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯವನ್ನು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚದ ಒಂದೊಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಿರುವೆವು. ಶ್ರೋತ್ರಾದಿಗಳಿಂದ ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ - ಇವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವೆವು. ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ ''ಈ ದೃಷ್ಟಿಯು ಅಲ್ಪದೃಷ್ಟಿ, ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲ ; ಇದರಿಂದ

ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರಿತಂತೆ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ. ನೀವು ಈ ಎಲ್ಲಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ನಿಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವದಕ್ಕೆ ಯತ್ನಿಸಿರಿ. ಆಗ ನಿಮಗೆ ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯು ದೊರಕುವದು ; ಆಗ ನಿಮಗೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿಯುವ ಜ್ಞಾನವು ದೊರಕುವದು''. ಈ ಉಪದೇಶವು ನಮ್ಮಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಹೊಸತತ್ತ್ವವನ್ನೇನೂ ಹೇಳಿಕೊಡುವದಿಲ್ಲ ; ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಹೊರಮುಖವಾಗಿರುವ ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿ ನಮ್ಮ ಒಳಗಡೆಗೆ ನೋಡುವಂತೆ ನಮಗೆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹೊರಗೆ ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಪರಾಗ್ದೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ಹೆಸರು ; ನಮ್ಮೊಳಗೇ ಇರುವ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಗ್ದೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯ ಅಸಾಧಾರಣರೂಪವು ಯಾವದೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಗ್ದೃಷ್ಟಿಯೇ.

ನಾವು ಹೊರಗಿನ ಶಬ್ದಸ್ಪರ್ಶಾದಿಗಳನ್ನು ನೋಡುವಂತೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸಿ ನೋಡಲಾರೆವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಸ್ವರೂಪದ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೇ ನಾವು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತಿರುವೆವು. ಆದರೆ ಆ ಸ್ವರೂಪವು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕೂ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆಕೂಡ ನಾವು ಇರಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದು ಎಂದಿಗೂ ಆಗದ ಮಾತು. ಹಾಗಾದರೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ಅರಿಯುವದು ಹೇಗೆ ? ಎಂದರೆ ಅದೇ ನಾವು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಯು ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಿರುವದು :

''ಇದು ಮೊದಲು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿತ್ತು ; ಅದು ತನ್ನನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಅರಿತುಕೊಂಡಿತು. ಆ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಅದು ಎಲ್ಲವೂ ಆಯಿತು. ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವಯಾವನು ಅದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡನೋ ಅವನೇ ಅದಾದನು. ಋಷಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ; ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ; ಈಗಲೂ ಯಾವಯಾವನು, 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿರುವೆನು' ಎಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವನೋ ಅವನು ಇದೆಲ್ಲವೂ ಆಗುವನು. ಅವನನ್ನು ಸರ್ವವಾಗದಂತೆ ದೇವತೆಗಳೂ ಅಡ್ಡಿಮಾಡಲಾರರು ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು ಅವರಿಗೂ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವನು.''

ನಾವೆಲ್ಲರೂ ತಿಳಿದಿರಲಿ ತಿಳಿಯದಿರಲಿ, ನಮ್ಮ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಇದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಹೊರಗಿನ ಪರಾಗ್ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದರೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ ; ಇದಕ್ಕೆ ನಾವು ನಮ್ಮೊಳಗೇ ಇರುವ ರೂಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಯಾರೇ ಆಗಲಿ, ಎಷ್ಟು

ಮಹಾ ಮಹಿಮರಾಗಲಿ, ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ ಹೊರತು ಆ ಪರಮಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವು ಉದಯಿಸದು. ದೇವತೆಗಳಂತೆ ಹುಟ್ಟಿದಂದಿನಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದು ಕೊಂಡವರಾಗಿರಲಿ, ಅವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಆ ಸಿದ್ಧಿಗಳಿಂದ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಕೌಶಲವು ದೊರಕೀತೇ ಹೊರತು ಪರಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಎಂದಿಗೂ ಉದಯಿಸಲಾರದು. ಅವರಲ್ಲಿ ಯಾರು ಮಾತ್ರ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳ ಕಡೆಗೇ ಧಾವಿಸುವ ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಒಳಗಡೆಗೆ ತಿರುಗುವ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವರೋ ಅವರು ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವರು. ಅವರು ಮಾತ್ರ ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವವೆಂಬ ಮಹಾಫಲವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವರು.

ಬಹುಪುರಾತನಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಾಮದೇವನೆಂಬ ಒಬ್ಬ ಋಷಿಯಿದ್ದನು. ಆತನು ಒಂದಾನೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದನು ಎಂಬುದೇ ಸರಿಯಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಅವನ ಹೆಸರು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆ ವಾಮದೇವನಿಗೆ ಈ ಪ್ರತ್ಯಗ್ದೃಷ್ಟಿಯು ದೊರಕಿತು. ಅವನು ಆ ದೃಷ್ಟಿಯು ದೊರಕಿದ ಕೂಡಲೆ, ಆ ಸಮಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ, ''ನಾನು ಮನುವಾಗಿದ್ದೆನು, ಸೂರ್ಯನಾಗಿದ್ದೆನು, ಕಕ್ಷೀವಂತನೆಂಬ ಋಷಿಯಾಗಿದ್ದೆನು......'' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಂಡನು. ಆ ಅರ್ಥದ ಸೂಕ್ತವೊಂದು ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿರು ತ್ತದೆ. ಆ ಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರನು ತಾನು ಸರ್ವಾತ್ಮನೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಋಷಿಯು ಹಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನವಾದ ಕೂಡಲೆ ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವವು ಇಂದ್ರನಿಗೂ ಋಷಿಗೂ ಬಂತೆಂದದ್ದರಿಂದ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಮೊದಲೂ ಸರ್ವಾತ್ಮರಾಗಿಯೇ ಇದ್ದ ರೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬೆಳಕಿಗೂ ಕಣ್ಣಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಾದರೆ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳ ರೂಪವು ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಇಲ್ಲದೆ ತಾನೇ ಕಾಣುವಂತೆ, ಅವ ರಿಬ್ಬರಿಗೂ 'ಬ್ರಹ್ಮವು ನನ್ನ ಆತ್ಮನು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಉದಯಿಸಿದ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ 'ನಾನು ಸರ್ವಾತ್ಮನು' ಎಂಬ ಅರಿವು ಉಂಟಾಯಿತು. ಆ ಅರಿವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಅವರು ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಅನುಷ್ಠಾನವನ್ನೂ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಪ್ರತ್ಯಗ್ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಾದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಮಹಿಮೆಯು.

ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮಹಾವೀರ್ಯರಾದ ದೇವತೆಗಳೇ ಆಗಬೇಕು, ಋಷಿಗಳೇ ಆಗಬೇಕು, ಎಂಬುದೇನೂ ಇಲ್ಲ ; ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಅನೇಕರು ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಈಗಿನ ಯುಗದವರಾದ ನಮ್ಮಂಥವರು ಕೂಡ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದರೆ ಸಾಕು ; ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿರುವೆನು- ಎಂಬ ಉತ್ತಮಜ್ಞಾನವು ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದಾಗುವ ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವವೆಂಬ ಫಲವೂ ದೊರಕಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಉತ್ತಮಪದವಿಗೇರುವವರನ್ನು

ಅಸೂಯೆಯಿಂದ ಮೇಲಿರುವವರು ಕೆಳಕ್ಕೆ ತಳ್ಳುವದುಂಟು. ಆದರೆ ದೇವತೆಗಳಾಗಲಿ ಋಷಿಗಳಾಗಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯದೃಷ್ಟಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿದವರಿಗೆ ಆಗುವ ಜ್ಞಾನಫಲವನ್ನು ಸಿಕ್ಕದಂತೆ ಅಡ್ಡಿಮಾಡಲಾರರು. ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನಿಯು ಅವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಆತ್ಮನಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾನೆ ; ಅವನೇ ಎಲ್ಲವೂ ಆಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾನೆ.

೩೪. ಶಾಸ್ತ್ರವು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವ ಆತ್ಮ

ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರ ಆಗುತ್ತಿರುವದು ; ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನವೇ ಆಗುವದು - ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದೆ. ನಾನು ಉಸಿರಾಡುವವನು, ಮಾತಾಡುವವನು, ನೋಡುತ್ತಿರುವವನು, ಕೇಳುತ್ತಿರುವವನು, ಯೋಚಿಸುತ್ತಿರುವವನು - ಎಂದು ತನ್ನನ್ನು ಕರ್ಮನಾಮಗಳಿಂದ ಅರಿತುಕೊಂಡವನೂ ತನ್ನ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅದು ಅಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾನು ಆತ್ಮನು ಎಂದೇ ಅರಿತುಕೊಂಡವನು ಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನ ವುಳ್ಳವನು - ಎಂದೂ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ.

ಇದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾನು ಉಸಿರಾಡುವವನು ಎಂದರೆ ಉಸಿರಾಡುವದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವನು ಎಂದರ್ಥ. ಈ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದರಿಂದಲೇ ನಾನು ಪ್ರಾಣಿ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳು ವೆನು, ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಈ ಹೆಸರು ಬರುವದಿಲ್ಲ. ನೋಡುವ ಕ್ರಿಯೆ ಯಿಂದ ನೋಡುವಾತನೆನಿಸುತ್ತೇನೆ, ಕೇಳುವ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಕೇಳುವಾತನೆನಿಸಿರುತ್ತೇನೆ. ಕೇಳುವ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ನೋಡುವಾತನೆನಿಸುವದಿಲ್ಲ, ನೋಡುವ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಕೇಳು ವಾತನೆನಿಸುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ ಮಿಕ್ಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದಲೇ ಆಯಾ ಹೆಸರು ನನ್ನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದೊಂದೇ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಒಂದೊಂದು ಸ್ವರೂಪವು ನನಗೆ ಬಂದಿರುವದರಿಂದ ಅದು ನನ್ನ ಪೂರ್ಣರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಆ ಜ್ಞಾನವು ಅಪೂರ್ಣವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಅದು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಒಂದೊಂದು ಕ್ರಿಯಾನಿಮಿತ್ತ ವಾಗಿರುವದೆಂಬುದೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನೋಡುವದರಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೇ ತಾರತಮ್ಯ ವಿರಲಿ, ನೋಡುವವನೆಂಬ ರೂಪವು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವೇ. ಅದು ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ನನಗೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ; ಆ ಉಪಾಧಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನನಗೆ ಆ ರೂಪವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ನನ್ನ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ ; ಉಪಾಧಿಯಿಂದಾದ ಆಪೇಕ್ಷಿಕರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಮಾತು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವದು ಎಂಬುದು ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ. ನಾನು ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುವಾಗ ಮಾತ್ರ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಾನು ಅರಿಯುವವನು ಎಂಬ ಭಾವನೆಯು

ನನಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ? ಅಲ್ಲಿ ಬರಿಯ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಂತಿರುವ ತೋರಿಕೆಯ ಕರಣಗಳಿರುತ್ತವೆ ; ವಿಷಯಗಳಂತಿರುವ ತೋರಿಕೆಯ ಜ್ಞೇಯ ವಸ್ತುಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ನಾನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವ ಜ್ಞಾತೃ ಎಂದು ತೋರುವದು ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯೇ ಹೊರತು ಎಚ್ಚರದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಾಗಲಿ, ವಿಷಯಗಳಾಗಲಿ, ಆ ವಿಷಯಗಳ ಅರಿವಾಗಲಿ ನನ್ನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನನಗೆ 'ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಜ್ಞಾತೃತ್ವ ಎಂಬುದು ಕೂಡ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲವೆಂದು ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನು 'ಜ್ಞಾತೃ' ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವದೂ ಅಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯವೇ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ ?

ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಗುವ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಜ್ಞಾತೃತ್ವವು ಕಂಡು ಬಂದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳ ಹೋಲಿಕೆಯಿಂದ ನಮಗೆ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ನೋಡಿದರೆ ಆತ್ಮನು ಈ ಅಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನದ ಅಲ್ಪರೂಪವುಳ್ಳವನಲ್ಲವೆಂದೂ ಅವನು ಮಹಾರೂಪದವನು, ವಿಭು ಎಂದರೆ ವ್ಯಾಪಕನೆಂದೂ ಅವನು ಈ ಎಲ್ಲಾ ರೂಪಗಳನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನೆಂದೂ ನಮಗೆ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದರಿಂದ ಇದು ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯ ಫಲವು. ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ಹೀಗೆ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ :

''ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆ, ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆ - ಎರಡನ್ನೂ ಯಾವ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಅರಿಯುವನೋ, ಆ ಸ್ವರೂಪವು ಮಹಾರೂಪವು, ವಿಭು, ಆತ್ಮನು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಆ ವಿವೇಕಿಯು ಶೋಕಿಸುವದಿಲ್ಲ.''

ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಈಗ ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಸಮಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಅರಿತುಕೊಂಡಿರುವ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು, ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು - ಎಂಬ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವವೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯು ನಮಗೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಅಜ್ಞಾನ, ಅವಿದ್ಯೆ, ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ, ಅಧ್ಯಾಸ, ಅಧ್ಯಾರೋಪ, ಮೋಹ - ಎಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಬಗೆಬಗೆಯ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ನಾನು ಬದುಕಿರುತ್ತೇನೆ, ಸಾಯುವೆನು, ಯೋಚಿಸುತ್ತಿದೇನೆ, ಮರೆಯುವೆನು ; ನೋಡುತ್ತಿರು

ತ್ತೇನೆ, ಕುರುಡನಾಗುವೆನು, ಕೇಳುತ್ತಿದೇನೆ, ಕಿವುಡನಾಗುವೆನು ; ನಡೆಯುತ್ತಿದೇನೆ, ಕಾಲು ಸೋಲುವದು - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಈ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಅನೇಕ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳು ಆಗುತ್ತಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದು. ನಮಗೆ ಇಷ್ಟವಾದದ್ದನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ ಅನಿಷ್ಟವಾದದ್ದನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ ಈ ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೂ ನಾವು ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಿದೇವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವೆವು. ಇಷ್ಟವಾದದ್ದು ಸಿಕ್ಕಿದರೆ, ಅನಿಷ್ಟವಾದದ್ದು ತೊಲಗಿದರೆ- ಹಿಗ್ಗು ವೆವು ; ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕುಗ್ಗುವೆವು. ಇವೇ ಶೋಕಮೋಹಗಳು. ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಶೋಕಮೋಹಗಳಿಂದ ಸಂಕಟಪಡುತ್ತಿರುವದೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವಭಾವವು ; ಇದನ್ನೇ ಸಂಸಾರವೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಕರೆಯುವದು.

ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಇದೆಲ್ಲ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ, ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆ - ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಉಪ ಯೋಗಿಸುತ್ತಿರುವ ಮನಸ್ಸೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ನಮಗೆ ಸೇರಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸ್ವಪ್ನವೇ ನಮಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಆಭಾಸವೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಆಭಾಸವೂ ಕಾಣುತ್ತವೆ ; ನಿಜವಾಗಿ ಈ ಮನಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಬಂಧವು ನಮಗೆ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಮನೋಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಇಂದ್ರಿಯಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ನಾವು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವೆವು, ನಿಜವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯಧರ್ಮವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಜಗತ್ತನ್ನೂ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನೂ ನಾವು ಅರಿಯುತ್ತಿರುವೆ ವಾದ್ದರೂ ಆ ಅರಿವಿಗೆ ಯಾವ ಕರಣವೂ ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ, ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ನಾವು ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವೆವು ; ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯ ವಾದ ಚೈತನ್ಯವು, ಅರಿವು, ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಯಾವದೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯದ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೂ ನಾವು ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದ ವರಲ್ಲವೆಂಬುದು ಹಾಗಿರಲಿ, ಎಲ್ಲಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರರೂಪವಾದ ಎಚ್ಚರದ ವಸ್ಥೆಗೂ ಕೂಡ ನಾವು ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವವರಲ್ಲ. ಈ ಇಡಿಯ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ನಾವು ಯಾವದೊಂದು ಹೊರಗಿನ ಕರಣವನ್ನೂ ಬಯಸದೆ ಇರುವ ನಮ್ಮ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪ ದಿಂದ ಅರಿಯುತ್ತಿದೇವೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನೂ ನಾವು ಅದೇ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಅರಿಯುತ್ತಿದೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯ ಅಥವಾ ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಯ ಪರಿಚ್ಛೇದವುಳ್ಳ ಅಪೂರ್ಣವಾದ ಅಲ್ಪರೂಪದವರಲ್ಲ ; ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ಮಹಾರೂಪದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪರು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಂಬಂಧವು ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಶೋಕಮೋಹಗಳೂ ಇರು

ವದಿಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಗೆ ಯಾವ ಶೋಕಮೋಹಗಳೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣ.

೩೫. ಸಾಕ್ಷಿ

ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ತಿಳಿದುಬರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಹಿಂದೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈಗ ಆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿವೇಚನೆಮಾಡಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗುವದು.

ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಿಯ ಆತ್ಮನೂ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೆಂದೇ ನಮಗೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ - ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿಯೂ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಒಂದೊಂದು ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶರೀರವು ನಾನಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ನಾನಲ್ಲ, ಪ್ರಾಣವು ನಾನಲ್ಲ, ಮನಸ್ಸು ನಾನಲ್ಲ, ಬುದ್ಧಿಯೂ ನಾನಲ್ಲ - ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡಮೇಲೆಯೂ ಇವು ನನ್ನವು, ಇವು ನನಗೆ ಸೇರಿದವು - ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ನಾನು ಶರೀರವಲ್ಲ, ನನಗೆ ಶರೀರವಿದೆ, ನಾನು ಇಂದ್ರಿಯವಲ್ಲ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ನನಗೆ ಇವೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಪ್ರಾಣಮನೋಬುದ್ಧಿಗಳು ನಾನಲ್ಲ, ಅವು ನನಗೆ ಸೇರಿರುತ್ತವೆ - ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯಿರುವ ವಿವೇಕಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು "ನಿನ್ನ ಶರೀರಾದಿಗಳ ಸದುಪಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಧರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡು ; ಲೋಕಾಂತರದಲ್ಲಿ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ನಿನಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಫಲವು ದೊರಕುವದು" ಎಂದು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತದೆ, ವೇದದ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳೆಲ್ಲ ಈ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರತಕ್ಕವುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ಪರಮಾತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಜೀವನಿಗೆ ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿ ಆಗಬೇಕಾದ ಸದ್ಗತಿಗೆ ಉಪಾಯವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ. ಜೀವನು ಜ್ಞಾತೃ, ಕರ್ತೃ, ಭೋಕ್ತೃ - ಎಂದು ಎಲ್ಲರೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವದನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಇಷ್ಟಪ್ರಾಪ್ತಿಗೂ ಅನಿಷ್ಟನಿವೃತ್ತಿಗೂ ಉಪಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೇ ವೇದದ ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಉದ್ದೇಶವು. ಆದರೆ ಯಾರಿಗೆ ಈ ಕರ್ಮಗಳೆಂಬ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಇಷ್ಟಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನೂ ಅನಿಷ್ಟನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಂಬಲಿಕೆಯಿರುವದಿಲ್ಲವೋ, ಯಾರು ಅನಿತ್ಯವಾದ ಈ ಕರ್ಮಫಲಗಳಿಗೆ ಬೇಸತ್ತಿರುವರೋ, ಯಾರು ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವೇ ತಮಗೆ ಬೇಕೆಂದು ಹಾತುವರಿಯುತ್ತಿರುವರೋ, ಅಂಥವರಿಗಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರವು ತನ್ನ ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿ

ತೋರಿಸುವದು. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯ ಆತ್ಮನೇ ನಮ್ಮ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಸ್ವರೂಪವು.

ನಮ್ಮ ಹುಸಿಆತ್ಮನಾದ ನಾನೂ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನಾದ ನಾನೂ ನಮ್ಮ ಈ ಶರೀರ ದೊಳಗೇ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವಾಗ ಹುಸಿಆತ್ಮನೇ ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ನಮಗೆ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಇದೇ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಆತ್ಮನು ಇದಾನೆಂಬುದರ ಕನಸೂ ನಮಗೆ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೂ ಆಚಾರ್ಯರಿಂದಲೂ ನಮಗೆ ಉಪದೇಶವಾಗಿ, ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪದ ಅರಿವು ನಮ್ಮ ಮನ ದಲ್ಲಿ ಹೊಳೆಯುವದೋ ಆಗ ಈ ಲೌಕಿಕ ಆತ್ಮನು ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲ, ಹುಸಿ ತೋರಿಕೆಯು ಮಾತ್ರ- ಎಂಬ ಅರಿವೂ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮುಂಡ ಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸುಂದರವಾದ ರೂಪಕದಿಂದ ಹೀಗೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ :

ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ಎರಡು ಹಕ್ಕಿಗಳು, ಸಖರಾಗಿ ಒಂದೇ ಮರವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುತ್ತವೆ ; ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹಣ್ಣನ್ನು ಸವಿಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ; ಇನ್ನೊಂದು ತಿನ್ನದೆ ಸುಮ್ಮನೆ ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ವೃಕ್ಷದಲ್ಲಿರುವ ಪುರುಷನು ಮುಳುಗಿ ಮೋಹದಿಂದ ಶೋಕಿಸುತ್ತಿರುವನು ; ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಸೇವಿಸಿದ ಮತ್ತೊಬ್ಬನಾದ ಈಶನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವನೋ, ಅವನ ಈ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವನೋ, ಆಗ ವೀತಶೋಕನಾಗುವನು. - ಮುಂ. ೩-೧-೧೨.

ಈ ನಮ್ಮ ಶರೀರವೇ ಒಂದು ವೃಕ್ಷವು. ಇದರಲ್ಲಿ ನಾವುಗಳು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ಫಲಗಳು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವವು. ಧರ್ಮದಿಂದ ಪುಣ್ಯವನ್ನೂ ಅಧರ್ಮದಿಂದ ಪಾಪವನ್ನೂ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಇಷ್ಟ ವೆಂದೂ ಅನಿಷ್ಟವೆಂದೂ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳಿಂದಾಗುವ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಈ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವದೇ ನಮ್ಮಗಳ ವ್ಯವಹಾರವು. ಹೀಗೆ ಸುಖದುಃಖ ಗಳ ಸವಿಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ನಾನು ಎಂಬುದೇ ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವು. ಇದನ್ನೇ ಅಕೃತ್ಸ್ನರೂಪವು ಎಂದು ನಾನು ಹಿಂದೊಂದು ಲೇಖನ ದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುವದು. ಆದರೆ ಇದೇ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ - ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ತನ್ನ ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಾ, ಯಾವ ಸುಖ ದುಃಖಗಳ ಏರಪೇರೂ ಇಲ್ಲದ, ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೊಂದುಂಟು. ಅದನ್ನೇ ಶಾಸ್ತ್ರವು ನಮಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಿರುವದು.

ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಿಳಿಯಬರುವ ನಾನು ಎಂಬ ಆತ್ಮನು ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ನನ್ನದು - ಎಂಬ ಮೋಹದಿಂದ ಕೂಡಿರುವನು. ಅವುಗಳಿಂದ ವಿಷಯಗಳ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಆಗಾಗ್ಗೆ ಹೊಂದುತ್ತಾ, ಈಗ ಹೀಗಾದೆನು, ಆಗ ಹಾಗಿದ್ದೆನು ಮುಂದೆ ಹೀಗಾಗುವೆನು - ಎಂಬ ವಿಶೇಷರೂಪಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿಕೊಂಡು ಶೋಕಿಸುತ್ತಿರುವನು. ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಬಾಹ್ಯಾನುಭವದಿಂದಲೂ ಒಂದೊಂದು ವಿಶೇಷರೂಪವು ಆಗುತ್ತಿರುವದಷ್ಟೆ ; ಆಯಾ ರೂಪವು ತನ್ನದೇ ಎಂಬ ಮೋಹವೂ ಅದರಿಂದಾದ ಶೋಕವೂ ಈ ಲೌಕಿಕಾತ್ಮನಿಗೆ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಈ ಲೌಕಿಕಾತ್ಮಸಮೇತವಾಗಿ ಅವನ ಕರಣಗಳನ್ನೂ ಆ ಕರಣಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಸುಖದುಃಖಕಾರಕವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯ ಆತ್ಮನಿದಾನಲ್ಲ, ಅವನು ಹೀಗೆ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಅಂತಃಕರಣವೂ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಅನಾತ್ಮವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಬೆಳಗಿ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಯಾವದೊಂದು ಕರಣದ ಹಂಗೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಂತಃಕರಣಾದಿಗಳ ವಿಶೇಷಗಳಿಂದ ಯಾವ ವಿಶೇಷವನ್ನೂ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ, ಹೀಗೆ ಕರಣದ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ ನೇರಾಗಿ ಅವನು ಅನಾತ್ಮವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಬೆಳಗಿ ನೋಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದ "ಸಾಕ್ಷಿ" ಎಂದು ಹೆಸರು.

ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಹೀಗೆ ತನ್ನತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ದೇಹಾದಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ತನ್ನ ನಾನು ಎಂಬ ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಿಯ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತಲೂ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಲಿ ಚಲನೆಯಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವ ಕೂಟಸ್ಥನಾದ ಸಾಕ್ಷಿಸ್ವರೂಪನಾದ ಪರಮಾರ್ಥಾತ್ಮನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದು. ಇದಕ್ಕೆ ಪರಮಕಾರುಣಿಕನಾದ ಸದ್ಗುರುವು ಹೇಳಿಕೊಡುವ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಅಹಿಂಸಾಸತ್ಯಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯಾದಿ ಸಾಧನಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದು ಅವಶ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಾಗಲಿ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಾಗಲಿ ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡಿದ ಸಾಧನದ ಬಲದಿಂದ ಯಾವಾಗ ಈ ಪರಮಾರ್ಥ ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವೆವೋ ಆಗ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಸಾಧನದಿಂದ ನಾನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುವ ಆತ್ಮನು ನನಗೊಬ್ಬನಿಗೇ ಆತ್ಮನಲ್ಲ ; ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೂ ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಇವನೇ ಆತ್ಮನು ಎಂಬ ಅರಿವು ಆಗುವದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಈ ಆತ್ಮನೇ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವನೂ ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಆದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಎಂಬ ಅರಿವೂ ಆಗುವದು.

ಈ ಎರಡು ಅನುಭವಗಳನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ನೋಡೋಣ. ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನು ನಮ್ಮನಮ್ಮ ಶರೀರದೊಳಗೇ ಇರುವಂತೆ ನಮಗೆ ತಿಳಿದುಬರುವದು ನಿಜ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಶರೀರ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ - ಮುಂತಾದ ಯಾವದೊಂದರ ಹಂಗೂ ಅವನಿಗೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಶರೀರಾದಿಗಳು ಆ ಸಾಕ್ಷಿರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಯಾವ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟನ್ನೂ ಮಾಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಶರೀರಾದಿಗಳು ತೀರ ಕಾಣದಂತೆ ಆಗಿ ಇವುಗಳಂತೆಯೇ ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ತೋರುವ ಹೊಸಶರೀರಾದಿಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕನಸೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯೂ ನಮಗೆ ಆದಂತೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವದುಂಟು. ಅಂಥ ಕನಸುಗಳು ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ನಮಗೆ ಬರುತ್ತಲೇ ಇದ್ದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಆ ತೋರಿಕೆಯ ಶರೀರಾದಿಗಳನ್ನು ಬೆಳಗುತ್ತಾ ಇದೇ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾಗಿ ತನ್ನ ಚೈತನ್ಯಪ್ರಕಾಶದಿಂದಲೇ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವದು. ಎಚ್ಚರವು ಮಾಯವಾದರೂ ಕನಸುಗಳು ಬಂದು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ತನ್ನ ಸ್ವಂತಮಹಿಮೆಯಿಂದಲೇ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವ ಈ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಎಚ್ಚರದ ಅಥವಾ ಕನಸಿನ ಯಾವ ಕಟ್ಟೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆ ?

ಹೀಗೆ ನಮ್ಮನಮ್ಮೊಳಗೇ ಇರುವಂತೆ ತೋರುವ ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯು 'ನನ್ನ ಸಾಕ್ಷಿಯು' ಎಂದು ನಾವು ಅಭಿಮಾನಪಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ 'ನನ್ನ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ಸೇರಿಲ್ಲ' ಎಂದು .ನಾವು ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಅವನಿಗೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಬೇಲಿಯನ್ನು ಸುತ್ತುಗಟ್ಟಿ ಬೇರೆಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಯಾವ ಹಕ್ಕೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. 'ಸೂರ್ಯನು ನಮ್ಮೂರಿನ ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲಿನ ಕಡೆಗೆ ಇದ್ದಾನೆ' ಎಂದು ನಮ್ಮೂರಿನ ಹುಡುಗರು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ಸೂರ್ಯನು ಆ ನಮ್ಮೂರಿನ ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲಿಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುತ್ತಾನೇನು ? ಒಂದೊಂದು ಊರಿಗೆ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಬೇರೆಯ ಸೂರ್ಯನು ಇರುತ್ತಾನೇನು ? ಎಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ, ತನ್ನತನ್ನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವನೆಂದು ಅಭಿಮಾನಪಡಬಹುದಾದ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವು ನಮ್ಮಗಳೆಲ್ಲರಿಗೂ - ಸಕಲಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೂ - ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಯಾವ ಜೀವನಿಗೂ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಮೊದಲನೆಯ ಅನುಭವವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಿರುವದು.

ಇನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಅನುಭವದಕಡೆಗೆ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಹೊರಳಿಸೋಣ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಎಲ್ಲಾ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತಾ, ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ ಈ ಚೈತನ್ಯವು ನಮ್ಮ ಶರೀರವೇ ಮುಂತಾದ ಯಾವದೊಂದರ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳ ಕಲ್ಮಷವೂ ಇಲ್ಲದ್ದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಆಗಿದೆ. ಇದೇ ನಮ್ಮ ಶರೀರಾದಿಗಳನ್ನೂ ಹೊರಗಿನ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೂ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣುವ, ಅಥವಾ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಅನುಮಾನಾದಿಗಳಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸುವ

ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ನಮಗೆ ಭಾಸವಾಗುವ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನೂ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಒಂದೊಂದು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಇಡಿಯ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೂ ಅದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ, ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನೂ ಇದೇ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಪಂಚದ ತೋರಿಕೆಯೂ ಹೊಳೆಯದ ಗಾಢ ನಿದ್ರೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆ ಅನಾತ್ಮದ ಅಭಾವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೂ ಸಾಧನವಾಗಿರುವದು ಇದೇ ಚೈತನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯು ನಿತ್ಯಶುದ್ಧವು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ನಿತ್ಯಬುದ್ಧವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ಹೊರಗಿನ ಯಾವ ಅನಾತ್ಮವೂ ಇದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಬಂಧವನ್ನೂ ಎಂದಿಗೂ ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇದು ನಿತ್ಯಮುಕ್ತವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಎರಡನೆಯ ಅನುಭವದ ಸ್ವರೂಪವು.

ಈ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವು ಒಂದೇ ಇರಬಹುದಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಇರುವದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎರಡು ಸಾಕ್ಷಿಗಳಿದ್ದರೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಸಾಕ್ಷ್ಯವೂ ಆಗುವವು. ಆದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸಾಕ್ಷ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಯಾರೂ ಒಪ್ಪುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಸಾಕ್ಷ್ಯವೆಂದು ತೋರುತ್ತಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದರೊಂದನ್ನಾದರೂ ಈ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ದ್ವಿತೀಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದಲ್ಲ ! ಎಂದರೆ ಅದೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎರಡೆಂಬುದು ಸಂಖ್ಯೆಯು. ಆದರೆ ಈ ಸಂಖ್ಯೆಯು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಘಟನೆಗಳಿಗೆ ಅಥವಾ ಒಂದೇ ದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಹೊಂದುವ ಗುಣವು. ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಕಾಲವೂ ದೇಶವೂ ವಿಷಯವೇ ಆಗಿ ಸಾಕ್ಷ್ಯಗಳಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಸಾಕ್ಷ್ಯವೂ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಒಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಅದ್ವಿತೀಯವು.

ಹೀಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ತಿಳಿದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವ ಈ ಪರಮಾರ್ಥವು ನಾವು ಆತ್ಮನೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಒಳಗಿನ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮ ಎನ್ನಬಹುದು. ಇದು ಎಲ್ಲಾ ಜೀವರಿಗೂ ಆತ್ಮನೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಸರ್ವಾತ್ಮ ಎನ್ನಬಹುದು. ಇದರ ಇರವೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನಿಯಮದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆಳುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಪರಮೇಶ್ವರನೆಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು.

೩೬. ಪರಮಾತ್ಮ

ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಿಳಿಯಬರುವ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹಿಂದೆ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಸಾಕ್ಷಿಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಬಿಚ್ಚಿ ವಿವರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುವದು.

ಸಾಕ್ಷಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವನನ್ನು ಔಪನಿಷದಪುರುಷನೆಂದೂ ಕರೆಯುವದುಂಟು. ವೇದದ ಕರ್ಮ ಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಸಾಕ್ಷಿಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ 'ನಾನು', 'ನಾನು' - ಎಂದು ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ' ಈ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು, ಈ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಬಾರದು' - ಎಂದು ವಿಧಿಸುತ್ತಲೂ ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತಲೂ ಹೋಗಿರುತ್ತದೆ.

'ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳಿಗೆ ಗೋಚರನಾದ ಆತ್ಮನು ಬರಿಯ ದೇಹವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ನನಗೆ ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸುಖವುಂಟು, ಅಥವಾ ದುಃಖ ವುಂಟು' ; 'ಈ ಕರ್ಮದ ಫಲವಾಗಿ ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಇಂಥಿಂಥ ಸುಖ ವನ್ನು ಅಥವಾ ದುಃಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಶರೀರವು ಬರುತ್ತದೆ' - ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರ ಬಲದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವನೇ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಯು. ಶರೀರವು ಈ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೇರಿದ್ದು ; ಕರ್ಮದ ಫಲವು ಜನ್ಮಾಂತರಕ್ಕೂ ಲೋಕಾಂತರಕ್ಕೂ ಸೇರಿದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ದೇಹಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಆತ್ಮನು ನಾನು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಿದ್ದವನೇ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗುತ್ತಾನೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೂ ನಾನು ಎಂಬ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನು ದೇಹಾದಿಸಂಘಾತದ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಪೂರ ಬಿಟ್ಟ ವನೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ನಾನು ಹೋಗುತ್ತೇನೆ, ಬರುತ್ತೇನೆ, ಕುರುಡನು, ಕುಂಟನು, ಜ್ಞಾನಿಯು, ಅಜ್ಞಾನಿಯು - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಮನಸ್ಸು ಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತನಗೆ ಒಂದಿಷ್ಟಾದರೂ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳದೆ ಯಾವನೂ ವಿಧಿನಿಷೇಧ ಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಈ ಆತ್ಮನನ್ನು ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ರುವ ವಾದಿಗಳೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ನಾನು ದೇಹವಲ್ಲ, ದೇಹಕ್ಕಿಂತಲೂ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗಿಂತಲೂ, ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದು ಇವುಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜೀವಾತ್ಮನಾಗಿರುತ್ತೇನೆ. ನಾನು ಹೇಗೆ ಜೀವಾತ್ಮನೋ ಹಾಗೆಯೇ ನನ್ನಂತೆ ಅನೇಕ ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ನನ್ನಂತೆಯೇ ಆಯಾ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಸಂಘಾತ ಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಪುಣ್ಯಪಾಪಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಆಯಾ ಫಲವನ್ನು ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಇಚ್ಛಾಜ್ಞಾನ ಸ್ಮೃತ್ಯಾದಿಗಳು ಗುಣಗಳು ; ಆ ಗುಣಗಳ ತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ಜೀವರೂ ತಾರತಮ್ಯ ವುಳ್ಳವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಗಳಿಂದ ಜೀವಾತ್ಮನನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕರು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಆದರೆ ವಿಧಿಕಾಂಡದಲ್ಲಾಗಲಿ ತಾರ್ಕಿಕರ ವಾದಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ ವೇದಾಂತೈಕವೇದ್ಯನಾದ ಪರಮಾರ್ಥಾತ್ಮನ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರನಾಗಿರುವ ಲೌಕಿಕಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅವನಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಆತ್ಮನಿರುವನೆಂದು ಅವರು ಯಾರೂ ತಿಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ ; ವೇದಾಂತದ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದಲ್ಲದೆ ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ.

ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂದರೇನು ? ಸಾಕ್ಷಾದ್ ದ್ರಷ್ಟೃ, ನೇರಾಗಿ ನೋಡುವವನು. ಇದನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತೇನೆ. ಯಾವದಾದರೊಂದು ಕರಣವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅರಿಯುವ ಆತ್ಮನು 'ಪ್ರಮಾತೃ' - ಎನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಪ್ರಮಾತೃವಿಗೆ ಕರಣಗಳು ಪ್ರಮಾಣ ಎನಿಸುತ್ತವೆ ; ಅವನು ಅರಿಯುವ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಪ್ರಮೇಯವೆನಿಸುವವು. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಮಾತೃ, ಪ್ರಮಾಣ, ಪ್ರಮೇಯ - ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತನ್ನ ಚೈತನ್ಯಪ್ರಕಾಶದಿಂದಲೇ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಕರಣವನ್ನೂ ಬಯಸದೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಔಪನಿಷದಪುರುಷನು ಸಾಕ್ಷಿ ಎನಿಸಿರುತ್ತಾನೆ.

ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ವರ್ಣಿಸಿದೆ, ನೋಡಿರಿ !

'ಒಬ್ಬನೇ ದೇವನು ಸರ್ವಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹುದುಗಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯು, ಎಲ್ಲಾ ಭೂತಗಳಿಗೂ ಅಂತರಾತ್ಮನು. ಅವನು ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಅಧ್ಯಕ್ಷನು, ಸರ್ವಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಾಸಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವಾತನು, ಸಾಕ್ಷಿಯು, ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪನು, ಕೇವಲನು, ನಿರ್ಗುಣನು'. ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ. ೬-೧೧

ಪರಮಾತ್ಮನು ದೇವನು, ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನು ; ಅವನು ಬೆಳಗುವದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವದೊಂದರ ಬೆಳಕಿನ ಸಹಾಯವೂ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅವನು ಒಬ್ಬನೇ ಸರ್ವಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಡಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಸ್ತಂಬಪರ್ಯಂತವಾದ ಸ್ಥಾವರ ಜಂಗಮಾತ್ಮಕವಾದ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಆತನೊಬ್ಬನೇ ದೇವನು ; ಆತನ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೇ ಅನಾತ್ಮವಾದದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅವನು ಎಲ್ಲಾ ಭೂತಗಳಿಗೂ ಅಂತರಾತ್ಮನು. ಶರೀರಾದಿಗಳು ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಒಳಗೆ ಇರುವವು ; ಶರೀರಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರಾಣವೂ ಪ್ರಾಣಕ್ಕಿಂತ ಮನೋಬುದ್ಧಿಗಳೂ ಅವಕ್ಕಿಂತ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಗಮ್ಯನಾದ ಆತ್ಮನೂ ಒಳಗೊಳಗೆ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಒಳಕ್ಕೊಳಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮತ್ವವೂ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತದೆ, ಆತ್ಮಭಾವನೆಯೂ ಬಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪರಮಾತ್ಮನು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಳಗಿದ್ದು ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅನ್ವರ್ಥವಾಗಿಯೂ ಪರಮಾತ್ಮನು, ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠನಾದ ಆತ್ಮನು. ಅವನ ಸಂಬಂಧದಿಂದಲೇ ದೇಹಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮತ್ವಬುದ್ಧಿಯುಂಟಾಗಿರುವದು.

ಜೀವರು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಫಲವು ಈ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದಲೇ ಬರುವದು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಈ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದಲೇ ಆಗುತ್ತಿರುವದು. ನಮ್ಮ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಆತನು ವಾಸಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನಾದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ನಾವೇ ಆತ್ಮನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವೆವು. ನಮ್ಮ ಶರೀರಾದಿಗಳ ಸತ್ತೆ, ಸ್ಫೂರ್ತಿ, ವ್ಯಾಪಾರ, ಆ ವ್ಯಾಪಾರದ ಫಲ - ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆತನ ಸತ್ತೆಯೇ ಆಧಾರ ವಾಗಿರುವದು. ಆತನು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷ್ಯವಾದ ಯಾವ ಅನಾತ್ಮದ ಕಲಂಕವೂ ಆತನಿಗೆ ಹತ್ತುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಈ ಅನಾತ್ಮವನ್ನೆಲ್ಲ ಅವನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ವ್ಯಾಪಕತ್ವವು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಇರುವದೆಂದರೆ ಆತನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಲ್ಲದ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಲಿ ಕಾರಕವಾಗಲಿ ಫಲವಾಗಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆತನ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಆತನೇ ; ಆತನು ಕೇವಲನು, ಎಂದರೆ ಅದ್ವಿತೀಯನು. ಆತನಿಗೆ ಎರಡನೆಯದೆಂದು ಯಾವದೊಂದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೂ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಆತನ ಚಿದ್ರೂಪಸತ್ತೆಯಿಂದಲೇ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತದ. ಆತನಲ್ಲಿ ಸ್ವಗತವಾದ ಯಾವದೊಂದು ಭೇದವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಭೇದವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಆತನ ಚೈತನ್ಯವೇ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ಭೇದವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಹಾಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ ಅದೇ ಜಡವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಯು ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಅವಿಜ್ಞಾನವೂ ಆ ಪರಮಾತ್ಮನೇ, ಆತನಲ್ಲಿ ಚೇತನಾಚೇತನವಿಭಾಗವಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಸಾರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

ಶ್ರುತಿಯು ಪರಮಾತ್ಮನ ಅದ್ವಿತೀಯತ್ವವನ್ನು ಹೀಗೆ ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ : ಅವನು ಎಚ್ಚರ ದಲ್ಲಿಯೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುವ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನೋಡಿತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೆಲ್ಲ - ಅನೇಕ ಜೀವರುಗಳು ಅಚೇತನವಸ್ತುಗಳು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ, ಆಧಿಭೌತಿಕ, ಅಧಿದೈವಿಕ ಎಂಬ ಭೇದದಿಂದ ಹರಡಿಕೊಂಡು ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚ ವನ್ನೆಲ್ಲ - ತನ್ನ ಚೈತನ್ಯಪ್ರಕಾಶದಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ ; ಎಚ್ಚರದ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಕನಸನ್ನೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಇಡಿಯ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೂ ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಅಭಾವವನ್ನೂ - ಭಾವಾಭಾವರೂಪವಾಗಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ - ತನ್ನ ಚಿತ್ಪ್ರಕಾಶದಿಂದಲೇ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನದ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಅರಿಯುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಸಾಕ್ಷಿ ಸ್ವರೂಪನಾದ ತಾನು ಯಾವ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳಿಗೂ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವದಿಲ್ಲ ; ತನಗೆ ಸಾಕ್ಷ್ಯವಾಗಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವೂ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲಾ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳೂ ಸೇರಿರುವ ಒಂದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೂ

ಅವನಿಗೇ ಸಾಕ್ಷ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವ ಈ ಆತ್ಮನನ್ನು ಒಂದೆಂದು ಎಣಿಸುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಎರಡನೆಯವು ಎಂದೂ ಲೆಕ್ಕಿಸುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಅದ್ವಿತೀಯನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ಅವನ ಕೇವಲತ್ವವು.

ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಆತನು ನಿರ್ಗುಣನು. ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಗುಣವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳಿರುವವೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯೂ ಚೈತನ್ಯವೂ ಆಗಿರುವ ಆತನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಯಾವದೊಂದು ಅನಾತ್ಮವೂ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳಲಾರದು. ಗುಣದೋಷಗಳೆಂಬ ವಿಭಾಗವು ಅಚೇತನದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ ; ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ವಿಭಾಗವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವನು ಎಂದು ಬಲ್ಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

೩೭. ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ

"ಅದೇನು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯೆ ?" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಆಗಾಗ ನಮ್ಮ ಸಂಭಾಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. "ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯೆಂಬುದು ಬಹಳ ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯ ; ಆದರೆ ಇದೇನೂ ಅಷ್ಟು ಕಷ್ಟವಲ್ಲ" ಎಂದು ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ. ಹಾಗಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿರುವ ಅಂಥ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ ಯಾವದು ? ಆ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಯುವದಕ್ಕೆ ಏನೇನು ಕಷ್ಟವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗುವದು ? ಅಷ್ಟು ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಆ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿತುಕೊಂಡರೆ ಬರುವ ಭಾಗ್ಯವಾದರೂ ಯಾವದು ? - ಎಂದು ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಕೆಲವರಿಗೆ ಕುತೂಹಲವುಂಟಾಗಬಹುದಷ್ಟೆ. ಅಂಥವರಿಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವೆನು. ಗಹನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ತಾವೇ ಸ್ವಂತವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ನಮ್ಮಂಥ ಅಲ್ಪಪ್ರಜ್ಞರಿಗೆ ಕಷ್ಟ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಳಮುಟ್ಟಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಈ ವಿದ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗೊತ್ತಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಶ್ರೀ ಬಾದರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರ ನೆರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡೇ ನಾವು ವಿಷಯಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಶ್ರೀ ಬಾದಾರಾಯಣ ಮಹರ್ಷಿಗಳವರು ಅನುಗ್ರಹಿಸಿರುವ ವೇದಾಂತ ದರ್ಶನದ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರವಿದು. "ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ". ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಥ, ಅತಃ, ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ - ಎಂಬ ಮೂರು ಪದಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಕುರಿತು ಮೊದಲು ಮನನಮಾಡುವದು ಅವಶ್ಯ.

'ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡುವ ಇಚ್ಛೆ. ಯಾವನು

ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ಹಾತುವರಿಯುತ್ತಿರುವನೋ ಅವನು ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೆ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥವು ? ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ದೊಡ್ಡದು ಎಂದರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ದೊಡ್ಡದಾಗಿ ಕಾಣುವದಷ್ಟೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ದೊಡ್ಡದು ಯಾವದು ? ದೊಡ್ಡದೆಂದರೆ ಗಾತ್ರದಿಂದ ಎಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ ; ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ದೊಡ್ಡದು, ಇನ್ನಿಲ್ಲ ಎನಿಸುವಷ್ಟು ದೇಶದಿಂದಲೂ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ವಸ್ತುವಿನಿಂದಲೂ ದೊಡ್ಡದು. ಇಂಥ ದೇಶದಲ್ಲಿದೆ, ಇಂಥಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ; ಇಂಥ ಕಾಲದಲ್ಲಿತ್ತು, ಈಗ ಇಲ್ಲ ಅಥವಾ ಮುಂದೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಇಂಥ ವಸ್ತುವಿನವರೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ, ಆ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತು ಇದಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟಾಗಿರುತ್ತದೆ - ಎಂಬ ಪರಿಚ್ಛೇದವಿಲ್ಲ, ತುಂಡಾಗದ, ಒಂದೇ ಬಗೆಯಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ನಾವು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಕರೆಯುವದು. ಇದನ್ನು ಅರಿಯುವ ವಿದ್ಯೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆ. ಇದನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. 'ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದು ದೇಶಕಾಲವಸ್ತುಗಳ ಪರಿಚ್ಛೇದವಿಲ್ಲದ ತತ್ತ್ವವಂತೆ' ಎಂದು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾದಂತೆ ಆಯಿತೆಂದು ಯಾರೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೆ ಇಂಥ ಪದಾರ್ಥವು ಎಂದು ನೇರಾಗಿ ಅದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ; ಆಗಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಬಂದಂತೆ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮದರ್ಶನ (ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವದು) ಎಂದೂ ಕರೆಯುವರು.

ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಮಾತೇ ನಮ್ಮಗಳಿಗೆ ಹೊಸದು ; ಆ ಹೆಸರಿನ ಪದಾರ್ಥವಂತೂ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದಂತೆ ತಿಳಿದುಬಂದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಅಳತೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮಿಗಿಲಾದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಆಕಾಶ, ಕಾಲ - ಇವುಗಳಿರಬಹುದೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಬರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ. ಅವುಗಳಿಗಿಂತಲೂ ದೊಡ್ಡದಾಗಿ ದೇಶಕಾಲವಸ್ತುಗಳ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟೇ ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವೆಂದರೆ ಅದರ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ನಮಗೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅದರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವದಾದರೂ ಹೇಗೆ ? - ಎಂಬ ಶಂಕೆಯು ಸಹಜವಾಗಿ ಓದುಗರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದು ನಾವಾಗಲಿ ಬಾದರಾಯಣರಾಗಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವಸ್ತುವಲ್ಲ ; ಅದು ಎಲ್ಲಿಯೋ ಒಂದು ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವಿತುಕೊಂಡಿರುವ ಪದಾರ್ಥವೂ ಅಲ್ಲ. ವೇದಾಂತವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾರು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವರೋ ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿ ಅದರ ವಿಷಯವನ್ನು ಮನನಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವವರ ಸಹವಾಸದಲ್ಲಿರುವರೋ ಅಂಥವರಿಗೆ ಈ ಮಾತೇನೂ ಹೊಸ

ಡಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದಿರಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಪದಾರ್ಥವು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದಂತೆ ತಿಳಿಯಬರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೆ ನಮ್ಮಗಳ ಆತ್ಮನೇ, ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂದು ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಬಿಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ವಸ್ತು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದು 'ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು ಇಲ್ಲ' 'ನಾವಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಮಾತಾಗುವದು. ಯಾವ ಮೂಢನಾದರೂ ನಾನಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಾನೆ ? ತಾನು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಯಾರಿಗೂ ಬರುವ ಹಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದೆಯೊ, ಇಲ್ಲವೊ - ಎಂಬ ಸಂದೇಹಕ್ಕೂ ಸ್ಥಲವಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಒಗಟಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ತಲೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮ ವೆಂದರೆ ನಾನೇ ಆದರೆ ಅದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದೇನಿದೆ ? ಅದನ್ನು ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳದ ಅವಿವೇಕಿಯೂ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಉಂಟೆ ? ಇದಕ್ಕೆ 'ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆ' ಎಂಬ ಘನ ವಾದ ಹೆಸರಾದರೂ ಏತಕ್ಕೆ ? ನಾನು ಎಂಬುದೇ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲೆಲ್ಲ ದೊಡ್ಡದು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದನ್ನು 'ವಿದ್ಯೆ' ಅನ್ನುವದಕ್ಕಿಂತ 'ಅವಿದ್ಯೆ' ಎಂದು ಕರೆಯುವದೇ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಾನೇ ದೊಡ್ಡವನು, ನನಗೆ ಸಮಾನರಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದಲೇ ಮನುಷ್ಯನು ಕೆಡುವನು. ''ನಾನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದು ಬಹಳ ಇದೆ ; ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಯುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನನ್ನನ್ನು ಮೀರಿಸಿ ರುವ ಮಹಾನುಭಾವರು ಎಷ್ಟೋ ಮಂದಿ ಇರುವರು. ಅವರನ್ನು ಸೇವಿಸಿ ವಿದ್ಯಾ ರ್ಜನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾದರೂ ಬಂದರೆ ಅಂಥ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ವಿವೇಕಿ ಎನ್ನಬಹುದು, ಏಕೆಂದರೆ ಅಂಥವನು ಇಂದಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಾಳೆ ಯಾದರೂ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಯಾನು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ 'ನಾನೇ ಬ್ರಹ್ಮವು' ಎಂದು ಕೊಳ್ಳುವ ಮೂರ್ಖನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಗಳುವದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವೇತಕ್ಕೆ ?

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೇಳಿದ ವಿಷಯವನ್ನು ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಕೇಳಿ ದ್ದಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೆ ನಾನೇ' ಎಂದೇನೂ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇರುವ, ದೇಶಕಾಲವಸ್ತುಗಳ ಪರಿಚ್ಛೇದವಿಲ್ಲದ, ಅಖಂಡ ವಾದ ಚೈತನ್ಯವು ; ಅದು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾನು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವದು ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ, ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು ಬ್ರಹ್ಮವೇ - ಎಂಬುದು ವೇದಾಂತದ ಉಪದೇಶವು ''ನನ್ನ ಸ್ವರೂಪವು ಅತ್ಯಲ್ಪವಾದ ಶರೀರಾದಿಗಳಿಂದ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ನಾನು ಏನೂ ತಿಳಿಯದವನು, ದುಃಖಿಯು, ಯಾವಾಗಲೋ ಒಂದು ಕಡೆ ಹುಟ್ಟಿ, ಮತ್ತೆ ಯಾವಾಗಲೋ ಒಂದು

ಕಡೆ ಸಾಯುವ ಜಂತು'' ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದೂ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಕಳೆದು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ. ನೇರಾಗಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡರೆ, ನಾವು ದೇಶಕಾಲವಸ್ತುಪರಿಚ್ಛೇದವಿಲ್ಲದ, ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮಿಗಿಲೆನಿಸುವ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿರುವೆವು ಎಂದು ಮನವರಿಕೆಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ, ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಿಜವಾಗಿ ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಎಂದೂ ಮನದಲ್ಲಿ ಮಿಂಚಿಬಿಡುತ್ತದೆ - ಎಂದು ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಸಾರಿರುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ ಏನು ? - ಎಂಬುದು ಈಗ ವಾಚಕರಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೊಳೆದಿರಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದು ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತಿನ ತಿರುಳು. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಾವು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೂ ಅದು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಾಪ್ತಿಯಾಗಬೇಕು. ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ವಸ್ತುವಿನ ನಿಜವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದಂತೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ವಿದ್ಯೆಗಳಿರುವವೋ ಅವೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ರಾಜಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಕಾಲುದಾರಿಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇನ್ನೂ ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯೇ ಸರಿಯಾದ ವಿದ್ಯೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವದೊಂದು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ನಿಜವಾಗಿ ಇದ್ದ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೋ ಅದನ್ನೇ ವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕು. ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವ ವಿದ್ಯೆಗಳೂ ನಿಜವಾದ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಾವು ಮುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವಾಗುವಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಪರವಿದ್ಯೆಗಳು ಎಂದರೆ ಕೀಳುವಿದ್ಯೆಗಳು. ಅವು ನಿಜವಾದ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಆಗುವದಾದರೆ ಅವನ್ನು ವಿದ್ಯೆಯೆನ್ನುವದಕ್ಕಿಂತ ''ಅವಿದ್ಯೆ''ಗಳು ಎನ್ನುವದೇ ಸರಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಮನಗಂಡ ಒಬ್ಬ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಹಾಡಿರುವದನ್ನು ಕೇಳಿರಿ :-

(ಏಕತಾಳ, ರಾಗ - ಪಂತವರಾಳಿ)

ಕಾಕುಪೋಕು ವಿದ್ಯೆಗಳನೇಕವಿದ್ದರೇನು ಜನ್ಮ ।
ಶೋಕವನ್ನು ನೀಗಿ ಮೋಕ್ಷದೇಕಾನಂದವೀಯವಿಂತೀ ।।ಪ।।
ವೇದಾಗಮ ಪುರಾಣಾದಿ ಗಾಥೆ ಶಬ್ದಶಾಸ್ತ್ರ ಮಂತ್ರ ।
ಭೇದ ಕಾವ್ಯ ತರ್ಕ ಮೀಮಾಂಸಾದಿ ದಂಭವಿದ್ಯವ ।।
ಹಾದಿಹೋಕರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಓದಿ ದೈನ್ಯ ತೋರಿ ತಮ್ಮ ।
ಕಾದ ಹೊಟ್ಟೆಗನ್ನವ ಸಂಪಾದಿಸುವರಲ್ಲದಿಂತೀ ।।೧।।
ಜ್ಯೋತಿಷ ಛಂದಸ್ಸು ವಾಸ್ತು ವೈದ್ಯ ಗಾರುಡ ಸಂ- ।

ಗೀತ ನಾಟ್ಯ ಸಾಮುದ್ರಿಕ ಭೂತಾದ್ಯಲ್ಪವಿದ್ಯವ ॥
ನೋತು ಕಲ್ತರೆಲ್ಲ ತೂತು ಮಾತ ಮುಂದುಮಾಡಿ ।
ದೃಶ್ಯಜಾತವನ್ನೇ ಹೇಳಿ ಮಾಯಾದೂತರಪ್ಪರಲ್ಲದಿಂತೀ ॥೨॥

ವಾದ ವಶ್ಯಾಕರ್ಷಣೋರ್ವಿಭೇದವಾಕಾಶಾಂಬುಯಾನ ।
ಪಾದುಕಾಂಜನಾದಿ ಕ್ಷುದ್ರಮೋದವಿದ್ಯಾವಂತರು ॥
ಕಾದಿ ಕಣ್ಣುಗಟ್ಟು ಕಲ್ಲ ಹಾದು ಸತ್ತು ಮುಂದೆ ಕಾಲ ।
ಬಾಧೆಯಲ್ಲಿ ನೊಂದು ಬೆಂದು ಬೂದಿಯಪ್ಪರಲ್ಲದಿಂತೀ ॥೩॥

ಬಂಧ ಲಕ್ಷ್ಯ ಮುದ್ರೆ ನಾಡೀ ಕಂದ ಚಕ್ರತಾರೆ ನಾದ !
ಬಿಂದುಮಂಡಲಾದಿಯೋಗದಂಡವಿದ್ಯಾನಿಷ್ಠರು ॥
ಅಂದು ಇಂದು ತೋರಿತೆಂದಾನಂದಿಸುತ್ತ ಪೂರ್ಣಭಾವ ।
ದಂದಗೆಟ್ಟು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿಂದು ತೇಗುವರಲ್ಲದಿಂತೀ ॥೪॥

ವೇದಾಗಮ ಜ್ಯೋತಿಶ್ಛಂದೋವಾದವಶ್ಯ ಬಂಧ ಲಕ್ಷ್ಯ ।
ವಾದಿಯಾದ ವಿದ್ಯವೆಲ್ಲ ಭೇದಮಾರ್ಗವೆನ್ನುತ ॥
ಅನಾದಿ ಶ್ರೀ ಗುರುಸಿದ್ಧ ನಿನ್ನ ಬೋಧಿಸುತ್ತದ್ವೈತರೂಪ ।
ವಾದ ಮುಕ್ತಿಸೌಖ್ಯವೀವ ವೇದಾಂತವೊಂದಲ್ಲದಿಂತೀ ॥೫॥

ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿದ್ಯೆ - ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿವರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿರುತ್ತೇನೆ. ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು ತಿಳಿದು, ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಇದ್ದದ್ದರಿಂದ ಆಗಿರುವ ಅನರ್ಥಪರಂಪರೆಯೆಲ್ಲ ನೀಗಿ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ನಿತ್ಯಾನಂದವೊಂದು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬುದನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಮುಂಚೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವ 'ಅವಿದ್ಯೆ' ಎಂಬ ಅನರ್ಥದ ಮೂಲವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿವರವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಅವಶ್ಯ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಆ ಬಳಿಕ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಗೆ ಯಾರು ತಕ್ಕವರು ? ಅವರಿಗೆ ಆಗುವ ಪೂರ್ಣಾನಂದದ ಸ್ವರೂಪವೇನು ? - ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡುವೆನು.

೩೮. ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯೂ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ

ಒಂದಾನೊಂದು ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದ ತತ್ತ್ವವಿದೆ ; ಅದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಹೆಸರು. ಬ್ರಹ್ಮವು ದೇಶಕಾಲವಸ್ತುಗಳ ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಕ್ಕುವ ತತ್ತ್ವವಲ್ಲ, ಅದು ಇಲ್ಲದ ದೇಶವಾಗಲಿ ಕಾಲವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ ; ಅದಕ್ಕೆ ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅದರ ಸರಿಜೋಡಿಯಾಗಿ ಅದರಷ್ಟೇ ಇರವಿನದಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವೇ ಲೋಕದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದಕ್ಕೆ

ಬ್ರಹ್ಮ - ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮಿಗಿಲಾದದ್ದು, ತನಗಿಂತ ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದ್ದು - ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತಿನ ತಿರುಳು, ಅದೇ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು, ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವು. ಆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆ. ಇದಿಷ್ಟನ್ನೂ ಹಿಂದೆ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ತಿಳಿಸಿದೆ.

ಈ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು, ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತಿನ ಮತ್ತು ನಮ್ಮಗಳ ತಿರುಳನ್ನು, ನಮ್ಮ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು, ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿ ಯಾವದು ? ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವಾದರೆ, ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ಕೊರತೆಯೂ ಇರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ ; ನಮಗೆ ಯಾವ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವದೊಂದು ಬೇರೆಯ ವಸ್ತುವಿನಿಂದಲೂ ಯಾವ ಅಡಚಣೆಯೂ ಆಗಬಾರದು. ಆದರೆ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಅಡಚಣೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಹಸಿವುಬಾಯಾರಿಕೆಗಳು ನಿತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ ; ಅದಕ್ಕೆ ಆಗಾಗ್ಗೆ ಬಗೆಬಗೆಯ ದುಃಖಗಳು ಆಯಾ ದೇಶಕಾಲವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಬಂದೊದಗುತ್ತಿರುವವು ; ರೋಗರುಜಿನಗಳು ಅದನ್ನು ನರಳಿಸುತ್ತಿರುವವು, ಮುಪ್ಪುಸಾವುಗಳು ಅದನ್ನು ಕಬಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊಂಚುಹಾಕುತ್ತಿರುವವು. ಯಾವ ಅನರ್ಥವೂ ಇಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಮ್ಮ ನಿಜಸ್ವರೂಪವಾದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳದಂತೆ, ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲದ ಅನರ್ಥಪರಂಪರೆಗಳಿಗೆ ಆಕರವಾಗಿರುವ ಈಗಿನ ರೂಪವನ್ನು ನಮಗೆ ತಗಲುಹಾಕಿರುವ ನಮ್ಮ ಹಗೆ ಯಾರು ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗುವದು.

ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದಂತೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿ, ನಮಗೆ ಒದಗುತ್ತಿರುವ ಅನರ್ಥಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಮೂಲವಾಗಿರುವ ಅಡ್ಡಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂದರೆ ವಿದ್ಯೆಯ ಅಭಾವ, ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಲ್ಲದ್ದು - ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ ; ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲದ್ದು, ವಿದ್ಯೆಗೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವ ವಿರೋಧಿ - ಎಂದೂ ಅರ್ಥ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಯಾವ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಾದರೂ ಆಯಾ ವಿಷಯದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅಡ್ಡಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಆರೋಗ್ಯವಾಗಿರುವದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಶರೀರದ ರಚನೆಯನ್ನೂ ಸ್ವಭಾವವನ್ನೂ ಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಅವಶ್ಯವಷ್ಟೆ. ಆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು 'ಶರೀರವಿದ್ಯೆ' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಶರೀರವಿದ್ಯೆಗೆ ಅಡ್ಡಲಾಗಿರುವದು ಯಾವದು ? ಶರೀರದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಲ್ಲದಿರುವದುಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಶರೀರದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಇರುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ ಅಡ್ಡಲಾಗಿದೆ ; ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಲ್ಲದೆಂಬುದಕ್ಕಿಂತ

ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು. ಏಕೆಂದರೆ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗದ ಆಹಾರವಿಹಾರಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವದರಿಂದಲೇ ನಾವು ಇಲ್ಲದ ರೋಗಗಳನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವೆವು. ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು, ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನ ನಿಜವನ್ನು, ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ ವೆಂಬುದು ಅಂಥ ಕೊರತೆಯಲ್ಲ ; ಆದರೆ ಈ ತತ್ತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗಿರುವ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಸರ್ವಾನರ್ಥಗಳಿಗೂ ಮೂಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಅವಿದ್ಯೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯ ಸ್ವಭಾವವೇನು ? ಅದು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ಅನರ್ಥಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ? - ಎಂಬುದನ್ನು ಒಂದಿಷ್ಟು ವಿವರಿಸಿನೋಡುವದು ಒಳ್ಳೆಯದು, ಏಕೆಂದರೆ ಶತ್ರುವಿನ ಬಲಾಬಲಗಳನ್ನು ತಿಳಿದಲ್ಲದೆ ಅವನನ್ನು ಕದನದಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸಿ ಸೋಲಿಸುವದು ಆಗಲಾರದು. ಯಾವ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗಲಿ ತನ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಾನು ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯೆಂಬುದನ್ನು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯಗೊಡುವದಿಲ್ಲ. ''ಇದೇ ನಿಜವು, ನಾನು ತಿಳಿದಿರುವದೇ ಸರಿ'' ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಿತರೂಪದಿಂದ ಅದು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದಿಕ್ಕನ್ನೇ ಪೂರ್ವವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವವನು ಆ ಕಡೆಗೇ ಓಡುತ್ತಾ ತನ್ನ ಉದ್ದಿಷ್ಟಸ್ಥಳಕ್ಕೇ ಹೋಗುತ್ತಿರುವೆನೆಂದು ನೆರೆನಂಬಿ ತನ್ನ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮುಂದು ವರಿಸುತ್ತಾ ಇರುತ್ತಾನೆ. ತನಗೆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಯಾರಾದರೂ ಸ್ವಲ್ಪ ನಿಲ್ಲೆಂದರೂ, ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಭಂಗವನ್ನು ಮಾಡುವರಲ್ಲ - ಎಂದು ಅವರ ಮೇಲೆಯೇ ರೇಗಿಬೀಳುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲವೆ ? ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯೆವು, ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿಯೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವೆವು. ಈ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೆಂದೇ ನಾವು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನಂಬಿ ಆ ನಂಬಿಕೆಯ ಮೇಲೆಯೇ ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ಸಾಗಿಸುತ್ತಿರುವೆವು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಯಾರಾದರೂ ಇದೆಲ್ಲ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಫಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಮಾಡಿದರೆ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗುವರೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಿರುವೆವು.

ಆದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಯಾರು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಉಸಿರುಬಿಡದೆ ಓಡುತ್ತಿಲ್ಲವೋ, ಯಾರಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ತಾಳ್ಮೆಯಿಂದ ನಿಜವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳೋಣವೆಂಬ ಒಲವೂ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದಿರುವದೋ, ಅಂಥವರಿಗೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಅವಿದ್ಯೆಯ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆಯೇ ನಿಂತಿರುವದೆಂದು, ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ರೈಲು ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆ ಯೆಂಬ ಕಂಬಿಗಳ ಮೇಲೆಯೇ ಧಾವಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂದು, ಗೊತ್ತಾಗುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಆಧಾರಗಳು ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ನಮ್ಮ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲೂ ನೋಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಎಲ್ಲವೂ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಂದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೂ ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲದಮೇಲೆ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತಲೂ ಇದೆ -

ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದೂ ಇದ್ದಂತೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಯಾವದೊಂದೂ ನಿತ್ಯವಾಗಿ ಇರುವದೆಂಬ ಭರವಸೆಯಿಲ್ಲ. ಈ ಭೂಮಿಯೇ ಒಂದೊಂದು ಋತುವಿನಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ತೊಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದು. ಇಲ್ಲಿರುವ ಮರಗಿಡಗಳು, ಪ್ರಾಣಿಗಳು, ಮನುಷ್ಯರು, ನಮ್ಮ ನೆಂಟರು, ಇಷ್ಟರು, ಪರಿವಾರದವರು, ಹಿರಿಯರು, ಕಿರಿಯರು, ಹಣಕಾಸು, ಹೊಲಮನೆ, ಅಧಿಕಾರ - ಯಾವದೊಂದೂ ನೆಲೆಯಾಗಿರುವಂತಿಲ್ಲ. ಹತ್ತುವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ವಸ್ತುಗಳು ಈಗ ಎಷ್ಟೋ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ; ಇನ್ನು ಕೆಲವು ರೂಪವನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ ! ಇನ್ನು ನಮ್ಮ ಶರೀರ, ಮನಸ್ಸು - ಮುಂತಾದವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅವಾದರೂ ಇದ್ದಂತೆ ಇರುವವೆ ? ಹುಡುಗರಾಗಿದ್ದವರು ಹರೆಯದವರಾಗಿದ್ದೇವೆ, ಅಥವಾ ತರುಣರಾಗಿದ್ದವರು ಮುದುಕರಾಗಿದ್ದೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಯಾವದು ತಾನೆ ನಿತ್ಯವಾಗಿದೆ ? ಆದರೂ ನಾವು ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಶರೀರದ ರೂಪದಿಂದಲೇ ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವೆವೆಂದು ಬಗೆಯುತ್ತಿರುವೆವು, ಇದು ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾದೀತೆ ?

ಇನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪ ವೇಗದಿಂದ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು ನಡೆಯಿಸೋಣ. ನಮ್ಮ ಶರೀರವು ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಿದೆ, ಅನಿತ್ಯವಾಗಿದೆ ; ಆದರೂ ಅದು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇರುವದೆಂಬ, ನಿತ್ಯವಾಗಿಯೇ ಇರುವದೆಂಬ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ನಂಬಿಕೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿದೆ. ನಮ್ಮ ಶರೀರವು ನಿಜವಾಗಿ ಅಶುಚಿಯಾಗಿದೆ, ಇದರಲ್ಲಿ ಬಗೆಬಗೆಯ ಕಶ್ಮಲಗಳು ತುಂಬಿರುವವು ; ಆದರೂ ಅದು ಶುಚಿಯಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಕಾಂತಿಯುತವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ನಾವು ನೆರೆನಂಬಿರುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಬಗೆಬಗೆಯ ದುಃಖಗಳು ಗಂಟುಬೀಳುತ್ತಿರುವವು, ದುಃಖಗಳ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗುವದಕ್ಕೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗವೇ ಇಲ್ಲ ; ಆದರೂ ಅದು ನಮಗೆ ಸುಖವನ್ನು ಕೊಡುವದೆಂದು ಆ ಸುಖಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ಹವಣಿಸುತ್ತಿರುವೆವು. ಇದೆಲ್ಲ ವಿದ್ಯೆಯೊ, ಅವಿದ್ಯೆಯೊ ?

ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡೋಣ. ನಮ್ಮ ಶರೀರವು ಇಷ್ಟು ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ ನಾವು ಮಾತ್ರ ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇರುವೆವು. ಶರೀರವು ಬೆಳೆದರೆ ನಾವು ಬೆಳೆಯಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಸವೆದರೆ ನಾವು ಸವೆಯಲಿಲ್ಲ, ಅದು ಹೋದರೆ ನಾವು ಹೋಗುವದೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ನ್ಯಾಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ನಮ್ಮ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ - ಇವು ಯಾವವೂ ಇದ್ದಂತೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದರಲ್ಲಿ ಆದ ಮಾರ್ಪಾಡಿನಿಂದಲೂ ನಾವು ಮಾರ್ಪಡುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಇವುಗಳೆಲ್ಲದರ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ನಮ್ಮದೆಂದೇ ಬಗೆಯುವೆವು. ಹುಟ್ಟಿದೆನು, ಬೆಳೆದೆನು, ಬಡವಾದೆನು ; ಕಣ್ಣು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿತ್ತು, ಈಗ ಮಂಕಾಗಿದೆ ; ನನಗೆ ಹಸಿವು ನೀರಡಿಕೆಗಳು ಆಗಾಗ್ಗೆ ಆಗುತ್ತಿರುವವು ; ನನ್ನ ಮನಸ್ಸು ಚಂಚಲವಾಗಿದೆ, ನಾನು ಇಂಥಿಂಥ ನಿಶ್ಚಯ

ವನ್ನು ಪಾಡಿಕೊಂಡಿರುವೆನು - ಎಂದು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದನ್ನು ಒಂದೊಂದು ಸಲ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವೆಂದು ಬಗೆಯುತ್ತಾ, ಇವುಗಳು ಚೆನ್ನಾಗಿದ್ದರೆ ನಾನೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ರುವೆನು ಎಂತಲೂ, ಇವು ಕೆಟ್ಟರೆ ನಾನೂ ಕೆಟ್ಟೆನು ಎಂತಲೂ ಹಿಗ್ಗುತ್ತಾ ಕುಗ್ಗುತ್ತಾ ಇರುವೆವು. ನಾನು, ಶರೀರ ; ನಾನು, ಮನಸ್ಸು ; ನಾನು, ಬುದ್ಧಿ - ಇವುಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ನಾನೆಂದರೂ ಒಂದೇ, ಶರೀರಾದಿಗಳೆಂದರೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ನಂಬಿಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿರುವೆವು. ಶರೀರವು ನಾನಲ್ಲ, ನಾನೂ ಶರೀರವಲ್ಲ - ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತೋರಿಸುವಾಗಲೂ ಈ ಕಲೆಬೆರಕೆಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಅಚ್ಚಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದೆಲ್ಲ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಆಟವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನು ?

ಈವರೆಗಿನ ವಿಚಾರದಿಂದ ಇಷ್ಟು ಗೊತ್ತಾಯಿತು. ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಮಾರ್ಪಡದ ಒಂದು ತತ್ತ್ವವಿದೆ ; ನಾವು ಆ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರೇ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರತಕ್ಕವರಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅದೇನು ಮಾಯೆಯೊ, ನಮಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಶರೀರ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ - ಎಂಬಿವುಗಳನ್ನೇ ನಾನು, ನನ್ನದು - ಎಂದು ಬಗೆದು, ಅವುಗಳು ಅನಿತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ನಿತ್ಯವೆಂದು ಬಗೆದು, ಅವುಗಳ ಮೂಲಕ ನಮಗೆ ತೋರುವ ಹೊರಗಿನ ನೋಟಗಳು ಅನಿತ್ಯವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದರೂ ನಿತ್ಯವೆಂದು ಬಗೆದು, ನಮ್ಮ ಕೇಂದ್ರವಾದ ಪರಮಾರ್ಥ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಮರೆತು ನಮ್ಮ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನೇ ಹೆಜ್ಜೆಹೆಜ್ಜೆಗೂ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವ ಶರೀರಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೆರೆತು, ಅವುಗಳಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ವ್ಯವಹರಿಸು ತ್ತಿರುವೆವು. ಮಾಡಬಾರದ್ದನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಆಗಬಾರದ್ದು ಆಗುವದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ಶರೀರಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಗುವ ದುಃಖವೂ ನಮ್ಮದೆಂದೇ ತೋರುತ್ತಿರುವದು. ಇದೇ ಅವಿದ್ಯೆ, ಇದೇ ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವಾದ, ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವ, ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಗೆ ಅಡ್ಡಿಯು.

ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಗೆ ಗುರಿಯೇನೆಂಬುದು ಈಗ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಚಾರಕರಿಗೆ ಹೊಳೆದಿರಬೇಕು. ಇರುವ ಪರಮಾರ್ಥವೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ; ಈ ಜಗತ್ತು ಅದರ ನೆರಳಿನಂತೆ ಇರು ತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯವು ವಸ್ತುವಿಗೂ ನೆರಳಿಗೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಳಗಿರುವ ನಮ್ಮ ಗಳ ಆತ್ಮನು ; ನಾವು ಹೊರಗೆ ಎಷ್ಟೇ ದುಃಖಿಗಳಾಗಿ ಅನರ್ಥಕ್ಕೆ ವಿಷಯರಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರಲಿ, ನಮ್ಮ ಮೂಲವಾದ ತತ್ತ್ವವು ನಿತ್ಯಾನಂದಮಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ನೆನಪುಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಆತ್ಮನೆಂದೇ ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ, ''ಅದೇ ನೀನು'' ''ಇದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ'' ಎಂದು ಸಾರಿ ಸಾರಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ 'ನನ್ನ ಅಂಶವೇ ಜೀವನಾಗಿರುತ್ತದೆ'

''ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನನ್ನು ನಾನೆಂದೇ ತಿಳಿ'' - ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ನಮ್ಮದೇ ಆಗಬೇಕಾದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಹೋಗುವದಕ್ಕೆ ನಾವೇ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು, ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಗೆ ತಕ್ಕ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾವೇ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಾರಿರುವ ತತ್ತ್ವವು ಯಾವಾಗಲೂ ಎಲ್ಲರ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಏರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸಂಗೀತಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕಲಿಯುವವನಿಗೆ ತಕ್ಕ ಯೋಗ್ಯತೆಯೂ ಗುರೂಪದೇಶದ ಮೂಲಕವಾದ ಅಭ್ಯಾಸವೂ ಹೇಗೆ ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿರುವವೋ ಆ ಅಭ್ಯಾಸವಿದ್ದವರಿಗೇ ಹೇಗೆ ಸಂಗೀತಪುಸ್ತಕಗಳು ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಗುರೂಪದೇಶದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಸಾಧನಗಳ ಅಭ್ಯಾಸವೇ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ಮರ್ಮವನ್ನು ಭೇದಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುತ್ತದೆ.

೩೯. ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾಗುವ ಅನರ್ಥಗಳು

ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಇನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದದ್ದು ಏನೂ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಆ ಮುಂದೆ ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದೂ ಏನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಉಳಿದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳು ತಮ್ಮ ವಿಷಯವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ ; ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಪೂರ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟರೂ 'ನಮಗೆ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದದ್ದು ಇನ್ನೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಎಂದಿಗೂ ತಂದುಕೊಡುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮ ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲದ ಮಿಕ್ಕ ಯಾವ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾದರೂ 'ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಇಂಥ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಇಂಥ ಫಲವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು' - ಎಂಬ ಹಂಬಲವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಹಾಗಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದವರು ಕೃತಕೃತ್ಯರಾಗುವರು, ಅವರು ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದು ಏನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಬರದಂತೆ ಇದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಗೋಡೆಯಾಗಿ ಒಂದು ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿರುವ ತನಕ ನಮಗೆ ಸಂಸಾರದ ಅನರ್ಥಗಳು ತಪ್ಪುವ ಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅಡ್ಡಬಂದವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುತ್ತಿರುವ ಭ್ರಾಂತಿಗಳೆಲ್ಲ ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಮರಿಗಳು. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಅನರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ದಾಟುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅನರ್ಥಗಳೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿದವು ಎಂದು

ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕನಸಿನಿಂದ ಎಚ್ಚತ್ತುಬಿಟ್ಟರೆ ? ಕನಸಿನ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಕಳೆಯಿತೊ ಇಲ್ಲವೊ, ಎಲ್ಲ ಅನರ್ಥಗಳೂ ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ನಾಶವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲವೆ ? ಇದರಂತೆ ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುತ್ತಿರುವ ಅನರ್ಥಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಮೂಲವಾಗಿರುವದು ಅವಿದ್ಯೆ. ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಶರೀರ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ - ಇವುಗಳೇ ನಾವು ಎಂದು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ನಂಬಿಕೊಂಡು ನಡೆಯುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆ. ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕನಸು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಎಚ್ಚರಿನಿಂದ ಕಳೆದುಹೋದರೆ ಕೂಡಲೆ ಎಲ್ಲಾ ಅನರ್ಥಗಳೂ ಹೇಳಹೆಸರಿಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಯವಾಗಿಬಿಡುವವು.

ಹೀಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬುದೂ ಒಂದು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗಿದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯೆಂಬುದೂ ಒಂದು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿರುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ ಒಬ್ಬರಿಗೇ ಇರಲಾರದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಈ ಎರಡು ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳು ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಬೇರೆಯಾಗಿರುವವೆಂಬುದಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅವು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ತೀರ ವಿರುದ್ಧವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಕಣ್ಣಿನ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ತಡೆಯಾಗುವ ಕತ್ತಲೆ, ಮತ್ತು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಕಣ್ಣಿನ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿರುವ ಬೆಳಕು - ಇವುಗಳು ಹೇಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇವುಗಳೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಬೆಳಕು ಹರಿದರೆ ಕತ್ತಲೆಯು ನಿಲ್ಲದೆ ಓಡಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ಕತ್ತಲೆಯೂ ಬೆಳಕೂ ಒಂದೇ ಕಡೆಯಲ್ಲಿರುವದೆಂಬುದು ಎಂದಿಗೂ ಆಗದ ಮಾತು. ಅದರಂತೆ ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ವಿದ್ಯೆಯು ಹುಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಅನರ್ಥಗಳು ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ ; ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೇ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಅನರ್ಥಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ವ್ಯಥೆಗೊಳಿಸುತ್ತಿರುವವು, ಆಮೇಲೆ ಅವಕ್ಕೆ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಸತ್ತ್ವವಿರುವದಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದೂ ಯುಕ್ತಿಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಶ್ರುತಿಯೂ ಹಾಗೆಂದೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ, (ಈ. ೭, ಕೇ. ೨-೧೩, ಕ. ೧-೨-೪, ಮುಂ. ೨-೧-೧೦, ಪ್ರ. ೬-೮, ತೈ. ೨-೭. ಐ. ೫-೪, ಛಾಂ. ೭-೨, ೬-೨, ಬೃ. ೪-೨-೪).

ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಆಗುವ ಅನರ್ಥಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಹಿಂದೆಯೇ ತಿಳಿಸಿದೆಯಾದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಬಿಚ್ಚಿ ತಿಳಿಯುವದು ಒಳ್ಳೆಯದು. ನಮ್ಮ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪವಲ್ಲದ ರೂಪವೊಂದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನಿಟ್ಟು, ಅದಕ್ಕೇ ವ್ಯವಹಾರದ ರಾಜ್ಯಭಾರವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ವಹಿಸಿರುವದು ಅವಿದ್ಯೆ. ಈ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಆತ್ಮರು ಇರುವಂತೆಯೂ ಅವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ನಿಜವಾದ ಶರೀರ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ - ಇವೆಲ್ಲವೂ ಇರುವಂತೆಯೂ ನಮಗೆ ತೋರಿಸುತ್ತಿರುವದು ಅವಿದ್ಯೆ. ಈ ಸಂಸಾರಮಂಡಲದಲ್ಲಿ

ಕಾಣಬರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವರಾಶಿಯೂ ಮತ್ತೊಂದು ಜೀವರಾಶಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ ಸ್ವಭಾವದ್ದಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಒಂದೊಂದು ಜೀವರಾಶಿಯಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಅನಂತ ಜೀವವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಒಂದೊಂದು ಅಸಾಧಾರಣಧರ್ಮವುಳ್ಳದ್ದೆಂದೂ ತಿಳಿಸುತ್ತಿರುವದು ಅವಿದ್ಯೆ. ನಮಗೆ ಕಾಣಬರುವ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಗುಣದೋಷಗಳ ಮಿಶ್ರಣದಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಜೀವರುಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದೆಯೆಂದು ನಂಬಿಸಿರುವದು ಅವಿದ್ಯೆ. ನನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಅಸಾಧಾರಣಧರ್ಮವೆಲ್ಲ ಗುಣವೆಂದೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಲ್ಲಿರುವ ಅಸಾಧಾರಣಧರ್ಮವೆಂಬುದು ಬರಿಯ ದೋಷವೆಂದೂ ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವದು ಅವಿದ್ಯೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ದೋಷಗಳೂ ಗುಣಗಳೆಂದೂ ಅನ್ಯರಲ್ಲಿರುವ ಗುಣಗಳೂ ದೋಷಗಳೆಂದೂ ಎಣಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವದು ಅವಿದ್ಯೆ. ದೋಷಯುಕ್ತವೆಂದು ನಾವು ಎಣಿಸಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಜೀವರನ್ನೂ ಹಗೆಮಾಡು ವಂತೆಯೂ ಗುಣಯುಕ್ತವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಜೀವರನ್ನೂ ಪ್ರೀತಿ ಸುವಂತೆಯೂ ಪ್ರೇರಿಸುತ್ತಿರುವದು ಅವಿದ್ಯೆ. ಬೇಕಿಲ್ಲದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಜನರನ್ನೂ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ ಬೇಕಾಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಜನರನ್ನೂ ಬರಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿಸುವದು ಅವಿದ್ಯೆ. ಬೇಕಾದದ್ದು ಸಿಕ್ಕಿದರೆ ಸುಖ ವಾಯಿತೆಂದೂ ಸಿಕ್ಕದಿದ್ದರೆ ದುಃಖವಾಯಿತೆಂದೂ, ಹೀಗೆಯೇ ಬೇಡವಾದದ್ದು ಬಂದೊದಗಿದರೆ ದುಃಖವಾಯಿತೆಂದೂ ತೊಲಗಿದರೆ ಸುಖವಾಯಿತೆಂದೂ ನಮಗೆ ಭ್ರಮೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತಿರುವದೂ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ! ಈ ಅವಿದ್ಯೆಗೂ ಇದರ ವಿಲಾಸ ವಾದ ಅನರ್ಥಗಳಿಗೂ ಮೊದಲಿಲ್ಲ, ತುದಿಯಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಒಂದೇ ಸಮನೆ ಹರಿಯುತ್ತಿ ರುವ ಅನರ್ಥಪ್ರವಾಹವೇ ನಾವು ವ್ಯವಹಾರವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವದು !

ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ನಮಗೆ ಆಗಿರುವ ಈ ಅನರ್ಥಸಂತತಿಯನ್ನು ದೀರ್ಘಕಾಲ ದವರೆಗೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಒಂದು ಕನಸಿಗೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ಕನಸು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಕಾಲವೂ ತಾನು ಕನಸೆಂಬುದನ್ನು ಮನದಂದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಇಂಬುಗೊಡುವದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳೂ ಜನರೂ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತಿರುವಂತೆಯೇ ನಿಜವಾಗಿ ಆಯಾ ಗುಣದೋಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡೇ ಇರುವಂತೆ, ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸುಖದುಃಖಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿಯೇ ಇರುವಂತೆ, ನಮಗೆ ದೃಢವಾದ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿರುವದು. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಎಚ್ಚರವಾಗುವದೇ ತಡ, ಕೂಡಲೆ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಗಂಧರ್ವನಗರದಂತೆ ಮೈಗರೆದುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲವೆ ? ಇದರಂತೆಯೇ ಮಾಯಾಮಯವಾದ ಅನಾದ್ಯನಂತವಾದ ಅನರ್ಥಮಯವಾದ ಈ ಸಂಸಾರವೂ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಉದಯವಾಗುತ್ತಲೂ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಉಳಿಯದಂತೆ

ಶರೀರವನ್ನು ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿಕೊಂಡುಬಿಡುವದು. ಅಖಂಡಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಪರಮಾತ್ಮವಸ್ತುವೊಂದೇ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯ ನಿದ್ರೆಯಾಗಲಿ ಆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದ ಅನರ್ಥರೂಪವಾದ ಸ್ವಪ್ನವಾಗಲಿ ಹಿಂದೆ ಇರಲಿಲ್ಲ, ಇಂದು ಇಲ್ಲ, ಮುಂದೆ ಎಂದಿಗಾದರೂ ಕಾಣಿಸುವ ಸಂಭವವೂ ಇಲ್ಲ - ಎಂದೂ ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗಿಬಿಡುವದು.

ಅವಿದ್ಯೆಯು ಎಷ್ಟೋ ಅನರ್ಥಗಳನ್ನು ಹಡೆಯುತ್ತಿರಲಿ, ಅದು ಪರಮಾರ್ಥ ವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ನಿಜವಾದ ವಿದ್ಯೆ. ನಾಶವಾಗದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಲ್ಲ, ಹುಟ್ಟದೆ ಇರುವ ವಿದ್ಯೆಯಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಪರಮಾರ್ಥವು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ತಲೆದೋರಿದ ಕೂಡಲೆ ತಿಳಿದುಬಿಡುವದೆಂದು ದೊಡ್ಡವರೆನ್ನುತ್ತಾರೆ.

೪೦. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ

ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ - ಈ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥದ ಮಾತುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ, ಅಥವಾ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು - 'ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳಿದೆ' ಎಂದು - ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ವಾದಂತಲ್ಲ. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಕ್ಯಗಳ ಜ್ಞಾನ. ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದು ನಮ್ಮಗಳೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನೇ ಎಂದು ಈ ಮೊದಲೇ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇನೆ. ನಮ್ಮಗಳೆಲ್ಲರಿಗೂ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನೇ ಇರುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು, ನಮ್ಮ ದೇಹವನ್ನು ನಾನು ಎಂದುಕೊಂಡಿರುವಂತೆ - ಈ ಆತ್ಮನೇ ನಾನು ಎಂಬುದನ್ನು, ಕಂಡುಕೊಂಡರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಯಿತು.

"ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ" ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ಇಚ್ಛೆಯೆಂದು ಶಬ್ದಾರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರವರು ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂದರೆ : "ಅವಗತಿಯಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣುವ ಜ್ಞಾನವು ಇಚ್ಛೆಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಬರಿಯ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಫಲವೇ ವಿಷಯವು. ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅವಗತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದೇ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದು, ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅವಗತಿಯೇ ಪುರುಷಾರ್ಥವು, ಅದೇ ನಿಶ್ಶೇಷವಾಗಿ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಅನರ್ಥಬೀಜಗಳನ್ನು ಹುಡಿದುಹಾಕುತ್ತದೆ." ಆ ಆಚಾರ್ಯರ ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಅವಶ್ಯವು. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ವೆಂದರೇನೆಂಬುದು ನಮಗೆ ಅದರಿಂದ ಮನದಟ್ಟಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದು ಪ್ರಮಾಣವು, ಅವಗತಿ ಎಂಬುದು ಅದರ ಫಲವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕಿವಿಯಿಂದ ನಮಗೆ

ಯಾವದೋ ಧ್ವನಿಯುಂಟಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಅರಿವಾಯಿತೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಿ. ಇಲ್ಲಿ ಕಿವಿಯು ಪ್ರಮಾಣವು ; ಈ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ನಮಗೆ ಧ್ವನಿಯ ಅರಿವು ಆಗುತ್ತದೆ. ಆ ಅರಿವು ಫಲವು. ಒಂದು ''ವೇಳೆ ಇದು ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿರುವ ನಗಾರಿಯ ಶಬ್ದವು ; ಇದು ಅಲ್ಲಿ ದೇವರಿಗೆ ಮಂಗಳಾರತಿಯಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ'' ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ನಮಗೆ ಈ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆಯಿತೆಂದು ಇಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳಿ. ಆಗ ಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಮಾಣವು, 'ಮಂಗಳಾರತಿಯ ನಗಾರಿಯ ಧ್ವನಿಯದು' ಎಂಬ ಅರಿವು ಫಲವು. ಆ ಫಲದಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗುವದೇ ಹೊರತು ಬರಿಯ ಧ್ವನಿಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಮಗೆ ಇಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ದೇವರ ಮಂಗಳಾರತಿಯನ್ನು ನೋಡುವದೆಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವು 'ಇದು ಮಂಗಳಾರತಿಯ ನಗಾರಿಯ ಧ್ವನಿ' ಎಂಬ ಅರಿವಿನಿಂದಲೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿ. ನಮಗೆ ಬಹಳ ಹಸಿವಾಗಿರುವಾಗ, 'ಅನ್ನವನ್ನುಂಡರೆ ಹಸಿವು ಅಡಗುವದು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಓದಿದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹಸಿವು ಇಂಗಲಾರದು. ಆದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಾಧನವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ, ನಾವು ಕೂಡಲೆ ಅನ್ನವನ್ನುಂಡರೆ, ಹಸಿವು ಅಡಗುವದು. ಇಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನವು ಸಾಧನವಾದರೂ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದು ಬರಿಯ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ, ಅನ್ನದ ಊಟ ; ಅದರಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗುತ್ತದೆ ಅಲ್ಲವೆ ? ಇದರಂತೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಗಳೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವ ವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುವದಿಷ್ಟೇ ಸಾಲದು. ಆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಮಗೆ ''ಇಗೋ, ಇದೇ ನಮ್ಮಗಳೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನು'' ಎಂದು ನೇರಾಗಿ ಅನುಭವವಾಗಿಬಿಡಬೇಕು. ಆಗಲೇ ನಮಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾಗಿರುವ ಅನರ್ಥಗಳೆಲ್ಲವೂ ತೊಲಗಿ ನಮ್ಮ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವದೆಂಬ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವು ದೊರಕುವದು. ಈ ನೇರಾದ ಅನುಭವವನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅವಗತಿ ಎಂದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರವರು ಕರೆದಿರುವರು. ಈ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಯಸಿ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವದೇ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು.

ಈ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಅಂತಃಕರಣದ ಒಂದಾನೊಂದು ಸ್ಥಿತಿಯು ಬಂದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಈಗ ನಮ್ಮ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿರುವ ದೋಷಗಳಿಂದ, ಮಸಿಹಚ್ಚಿರುವ ಮಬ್ಬುಗನ್ನಡಿಯಿಂದ ನೋಡಿದ ವಸ್ತು ಇದ್ದಂತೆ ಕಾಣುವದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವಂತೆ, ಅಥವಾ ಉಬ್ಬುಗನ್ನಡಿಯಿಂದಲಾಗಲಿ ಗುಂಡಿಗನ್ನಡಿಯಿಂದಲಾಗಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ವಸ್ತು ತಾನಿರುವದಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತವಾಗಿಯೇ ಕಾಣುವಂತೆ, ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಅದು ಹಾಗೆ

ಇರುವದೊ, ಹೀಗೆ ಇರುವದೊ ? - ಎಂಬ ಸಂಶಯವು ನಮ್ಮನ್ನು ತೂಗಾಡಿಸು ತ್ತಿರುವದು ; ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಆದರೂ ಅದರಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಸಂಸಾರಾನರ್ಥಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ಗಂಟುಬಿದ್ದಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ನಾವು ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂದು ಕರೆದಿರುವದು. ಒಂದೇ ಪಾತ್ರೆಯು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಿಲುಬು ಹಿಡಿದಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತೊಳೆದಾಗ ಥಳಗುಟ್ಟುವಂತೆ, ಅಥವಾ ಪುಟಕ್ಕಿಟ್ಟ ಚಿನ್ನವು ಕಲ್ಮಷವನ್ನು ತೊಳೆದು ಚೊಕ್ಕ ಬಂಗಾರವಾಗುವಂತೆ, ಅಥವಾ ಹಗಲು ಸೂರ್ಯನ ಬೆಳಕಿಗೆ ಮಂಕಾಗಿದ್ದ ನಕ್ಷತ್ರಗಳು ರಾತ್ರಿಯಾಗುತ್ತಲೂ ಅಡ್ಡಿ ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲದೆ ಹೊಳೆಯುವಂತೆ, ಇದೇ ಅಂತಃಕರಣವು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಸ್ಥಿತಿ ಯಿಂದ ವಿದ್ಯೆಯ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ವಸ್ತು ಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿದ್ದು ಸಾವಯವವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಒಂದು ಪಾತ್ರೆಯು ಅರ್ಧಕಿಲುಬು ಹಿಡಿದು ಅರ್ಧ ಹೊಳೆಯಬಹುದು ; ಚಿನ್ನವು ಕಲ್ಮಷವೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಮೊದಲಿಗಿಂತ ಎರಡು ಬಣ್ಣ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವಂತಾಗಬಹುದು ; ನಕ್ಷತ್ರವು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ತೋರದೆ ಇದ್ದ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಿನುಗುಟ್ಟುವ ಅವಸ್ಥೆಗೂ ಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುವ ಅಂತಃಕರಣವು ಒಂದೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದೇ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಧ ಅಜ್ಞಾನ, ಅರ್ಧ ಜ್ಞಾನ - ಹೀಗೆ ಇರುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮ ವಿದ್ಯೆಯು ಬಂದ ಕೂಡಲೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಉಳಿಯದಂತೆ ಹೇಳ ಹೆಸರಿಲ್ಲವಾಗಿಬಿಡುವದು.

ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದು ನಮ್ಮಗಳ ಆತ್ಮನೇ ಆದರೆ, ನಿಜವಾದ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆದರೆ, ಅದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದು, ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ? ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವವನು ಯಾವನೇ ಆಗಿರಲಿ, ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ತನ್ನ ಅರಿವಿಗೆ ವಿಷಯ ವಾಗಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೇ ಹೊರತು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅರಿಯುವದೆಂದರೇನು ? ಒಂದು ನಾಯಿ ತನ್ನ ಮೋಟುಬಾಲವನ್ನು ತಾನೇ ಕಚ್ಚಬೇಕೆಂದು ಗರಗರನೆ ಎಷ್ಟು ಸಲ ಸುತ್ತಿದರೆ ತಾನೆ ಬಾಲವು ಅದಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕೀತೆ ? ಹೀಗೆಂದು ಕೆಲವರಿಗೆ ಶಂಕೆಯುಂಟಾಗ ಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ, ಇಲ್ಲ, ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವೇ ಅರಿಯು ವದೆಂಬುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ; ಆದರೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅರಿಯಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ತಾನು ಮೊದಲು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರಲ್ಲವೆ, ಅರಿಯತಕ್ಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡುವದು ? ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಅನಾತ್ಮವಸ್ತುವನ್ನಾದರೂ ಅರಿಯದೆ ಇರಬಹುದು, ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡಬಹುದು ; ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಇದೆಯೊ, ಇಲ್ಲವೊ - ಎಂದು ಸಂಶಯಪಡಬಹುದು, ಅಥವಾ ಚೆನ್ನಾಗಿ

ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಅದು ಇದೆಯೆಂದಾಗಲಿ, ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಲೂಬಹುದು. ಆದರೆ ನಮ್ಮಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹಾಗಲ್ಲ. ಅದು ತಾನೇ ತನ್ನಿಂದಲೇ. ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಧನವನ್ನು ಬಯಸದೆಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ''ಆತ್ಮನನ್ನು ನಾವು ಅರಿಯೆವು, ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನನಗೆ ಸಂಶಯವುಂಟಾಗಿದೆ'' ಎಂದು ಜನರು ಹೇಳುತ್ತಿರುವರು. ಇಂಥ ಅಜ್ಞರ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ''ನಿಜ, ಈಗ ನೀವು ಅರಿತಿಲ್ಲ , ಆದರೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿನೋಡಿರಿ ಆಗ ನಿಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದ ಅರಿವು ನಿಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಆಗುವದು'' ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಗುರುಗಳೂ ಹೇಳುವರು. ಅಜ್ಞರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿದೆ, ವಿದ್ಯೆಯು ಅದನ್ನು ತೊಲಗಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ವಿದ್ಯೆಯೂ ಇಲ್ಲ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಇಲ್ಲ ; ಇವು ಇವೆಯೆಂದಾಗಲಿ, ಅವಿದ್ಯೆಯು ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ತೊಲಗುವದೆಂದಾಗಲಿ, ಭಾವಿಸುವದೇ ಭಾರಿಯ ಅವಿದ್ಯೆ.

ಆದರೆ ಒಂದು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯ ಮಾತನ್ನು ಆಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ವಿದ್ಯೆಯಾಗಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಾಗಲಿ ಯಾವ ಅನುಭವವನ್ನೂ ನಮ್ಮ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ''ಬಂಜೆಯ ಮಗನು ಸತ್ತನು'' ಎಂಬ ದುಃಖದಿಂದ ಅಳುತ್ತಿದ್ದ ಅವಿವೇಕಿಗೆ ''ಬಂಜೆಗೆ ಮಗನಿರುವದಿಲ್ಲ'' ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಸಮಾಧಾನಮಾಡುವಂತೆ ಯಾವ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಅನರ್ಥವನ್ನೂ ಕಾಣದೆ ಇರುವ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ' ಅನರ್ಥಗಳಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಉಪದೇಶದಿಂದ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಮಾಡುವಂಥ ಜ್ಞಾನವಿದೆಂದು ಯೋಚಿಸಬಾರದು. ಜನರು ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವೆಂದು ತಿಳಿದು ನಡುಗುತ್ತಿರುವಾಗ, ಅಥವಾ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಸಾಹುಕಾರನಾದೆನೆಂದು ಹಿಗ್ಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಅವರಿಗೆ ಆಯಾ ಅನುಭವಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಿಗಿದುಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ಅವು ಭ್ರಾಂತಿಗಳೇ ಹೊರತು ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಹಗ್ಗದ ನಿಜವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಕೂಡಲೆ ಅಥವಾ ಎಚ್ಚತ್ತ ಕೂಡಲೆ ನಿಜವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಬಂದು ಹಿಂದಿನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳ ಜೊಳ್ಳುತನವು ತಿಳಿಯುವದಲ್ಲದೆ ಆಗ ತಮಗೆ ಆಗಿದ್ದ ಅಂಜಿಕೆ, ಹಿಗ್ಗು - ಇವುಗಳು ನಿರಾಧಾರವಾದವುಗಳೆಂದು ಸ್ಫುಟವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಕನಸಿನ ಅನುಭವಗಳಂತೂ ವಿಷಯಗಳಂತೆಯೇ ಬಾಧಿತವಾಗಿ ಅವುಗಳು ಕನಸಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಿಜವಾಗಿದ್ದರೂ ಒಟ್ಟು ಕನಸೇ ಹುಸಿತೋರಿಕೆ ಎಂಬ ಅರಿವು ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಅನರ್ಥವೂ ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತವೆ ; ಬಾಧಿತವಾಗುವವರೆಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲೆಲ್ಲ ತನ್ನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ನಮಗೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಹುಸಿತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾದರೂ ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಜ

ವಾಗಿ ಗೋಳುಗುಟ್ಟಿಸುತ್ತಿದೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯೆಂಬುದು ಹುಸಿಯಾದರೂ ಅದು ಸಂಸಾರದ ಅನರ್ಥಗಳನ್ನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹೋಗಲಾಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅಧ್ಯಾತ್ಮಗೀತಾವಳಿಯಲ್ಲಿರುವ ಈ ಹಾಡನ್ನು ಓದುಗರು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪೂರ ಓದುವದು ಇಲ್ಲಿ ಸಹಾಯಕವಾದೀತು :

(ಆದಿತಾಳ ರಾಗ - ಮೋಹನ)

ಇಲ್ಲದವಿದ್ಯೆಯಿದು । ಜಗದೊಳ । ಗೆಲ್ಲರ ಬಾಧಿಪುದು ।।ಪ।।
ಇಲ್ಲದವಿದ್ಯೆಯನುಳ್ಳದ ಮಾಡುತ । ಬೆಲ್ಲವ ಕಹಿಯೆಂದೊಲ್ಲದೆ
ಕೊರಗುವ । ರಿಲ್ಲದವಿದ್ಯೆಯಿದು ।।ಅ।।

ಕನಸಿದೆಚ್ಚರೆಂಬ । ಭೇದವನೇ । ತನಗಿದಿರೊಳು ಕಾಂಬ
ಇನಿನತಿಶಯವಿರದನುಪಾಧಿಕದರಿ । ವಿನಲಿರುವೆನಗೇ ಘನತರ
ತಮವೆಂ । ಬಿಲ್ಲವವಿದ್ಯೆಯಿದು ।।೧।।

೪೧. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಯೋಜನ

ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಹಿಂದೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶಪಡಿಸುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದರಿಂದಾಗುವ ಅನರ್ಥಗಳನ್ನೂ ತೊಲಗಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂದು ಹೇಳಿದಮೇಲೆ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಂತೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾದ ಅನರ್ಥಗಳೂ ತೊಲಗಿದಮೇಲೆ ಮುಕ್ತನು ಯಾವ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ ? - ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವದರಮೂಲಕ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿಶದವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗುವದು.

ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದರೂಪವಾಗಿರುವದೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯುವದೆಂದರೆ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಾನು ಎಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದು. ಹೀಗೆ ಅರಿತುಕೊಂಡಕೂಡಲೆ ಅಸದ್ರೂಪವಾದ, ಅಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ, ಅನಾನಂದರೂಪವಾದ ಅನಾತ್ಮದಲ್ಲಿ ನಾನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಹೋಗಿಬಿಡುವದು. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವೆಂದೂ ಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ಆನಂದವೆಂದೂ ನಾವು ಕರೆಯುವ ಪದಾರ್ಥವು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರುಪಾಧಿಕವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಆನಂದಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮವು 'ಅನಂತ' ವೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಹಿಗ್ಗಿಸಿ ನೋಡುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸೋಣ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಂಡರೂ ನಮಗೆ ಅದು 'ಸತ್ತು'

(ಇರುವದು) ಎಂದೇ ತೋರುವದು. ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ತೋರುವ ಶುಕ್ತಿರಜತ (ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪಿನ ಬೆಳ್ಳಿ), ರಜ್ಜುಸರ್ಪ (ಹಗ್ಗದ ಹಾವು), ಮೃಗಮರೀಚಿಕಾಜಲ (ಬಿಸಿಲುಕುದುರೆಯ ನೀರು) - ಇವು ಕೂಡ ತೋರುವಾಗ ಇರುವ ಬೆಳ್ಳಿ, ಇರುವ ಹಾವು, ಇರುವ ಜಲ ಎಂದೇ ತೋರುತ್ತಿರುವವು. ಆದರೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಪರೀಕ್ಷೆಮಾಡಿ ನೋಡಿದರೆ ಇದು ಬೆಳ್ಳಿಯಲ್ಲ, ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪು ; ಹಾವಲ್ಲ, ಹಗ್ಗ ; ನೀರಲ್ಲ, ಬಿಸಿಲುಕುದುರೆ - ಎಂಬ ಅರಿವು ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ವಿಶೇಷ. ಆಗಲೂ ಇರುವ ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪು, ಇರುವ ಹಗ್ಗ, ಇರುವ ಬಿಸಿಲುಕುದುರೆ - ಎಂದು ಇರವಿನಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡೇ ಶುಕ್ತ್ಯಾದಿಗಳು ನಮಗೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವವು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಜನರು ಅದು ತೋರಿಕೆಯ ಬೆಳ್ಳಿ, ನಿಜವಾದ ಬೆಳ್ಳಿಯಲ್ಲ ; ತೋರಿಕೆಯ ಹಾವು, ನಿಜವಾದ ಹಾವಲ್ಲ ; ತೋರಿಕೆಯ ನೀರು, ನಿಜವಾದ ನೀರಲ್ಲ - ಎಂದು ತೋರಿಕೆಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೇ ನಮಗೆ ಬರಿಯ ಹುಸಿತೋರಿಕೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅನೃತ, ಮಿಥ್ಯೆ, ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕಸದ್ವಸ್ತು - ಎಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಕರೆದಿರುತ್ತಾರೆ ; ಈ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಹುಸಿತೋರಿಕೆ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಇರುವದೆಂದೇ ತೋರುತ್ತಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾಗಿರಲಿ, ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾಗಿರಲಿ, ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಸತ್ಯತ್ವವು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ ''ಸತ್ಯಂ ಚಾನೃತಂ ಚ ಸತ್ಯಮ - ಭವತ್'' ; ಸತ್ಯವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವೇ, ಪರಮಾತ್ಮವಸ್ತುವೇ, ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವೆಂದೂ ಅನೃತವೆಂದೂ ವಿಂಗಡವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವೆಂದು ನಾವು ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುವ ಪದಾರ್ಥವಾಗಲಿ, ಸತ್ಯವೆಂದು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ತೋರುವ ಪದಾರ್ಥವಾಗಲಿ ಅಳತೆಯ ಸತ್ಯತ್ವವುಳ್ಳದ್ದು ; ಅದು ಎಲ್ಲಾ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಮಾತ್ರ ಯಾವ ದೇಶದ, ಕಾಲದ ಅಥವಾ ವಸ್ತುವಿನ ಅವಧಿಯಿಲ್ಲದೆ ಅನಂತವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮವು ಯಾವದೂ ಸತ್ಯವೇ ಅಲ್ಲ, ಎಲ್ಲವೂ ಅನೃತವೇ.

ಹೀಗೆಯೇ ಆತ್ಮನು ಅನಂತವಾದ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಚೇತನವೆಂದೂ ಅಚೇತನವೆಂದೂ ವಿಂಗಡವಾಗಿರುವದೆಲ್ಲವೂ ಈ ಆತ್ಮವಸ್ತುವೇ. ಇರುವವೆಂದು ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಸತ್ಯತ್ವವು ಆತ್ಮನಿಂದ ಬಂದಿರುವಂತೆಯೇ ಚೇತನವೆಂದು ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾನವೂ ಆತ್ಮ

ನಿಂದಲೇ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಯಾವ ಜ್ಞಾನವೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ.

ಇದರಂತೆ ಆತ್ಮನೇ ಆನಂದಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಿಷಯಸುಖವೆಂಬುದೂ ಈ ಆನಂದದ ಆಭಾಸವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ

ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿರುವ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂದರೂಪವನ್ನು ಅನಾತ್ಮವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ ತಿಳಿಯುವದೇ ಅವಿದ್ಯೆ. ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ತೊಲಗಿಸಿ ಕೊಂಡು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಿಲ್ಲುವದೇ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಅನರ್ಥದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವದೆಂಬ ಮುಕ್ತಿಯು ಅಥವಾ ಕೈವಲ್ಯವು.

ಈಗ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆಗುವ ಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಕರ್ಮದಿಂದ ಅಥವಾ ಉಪಾಸನೆ ಯಿಂದ ಆಗುವ ಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ನಾವು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ ಕರ್ಮವು ಎಲ್ಲಾದೃಷ್ಟಿ ತೋರುವ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಭಾವವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕುಂಬಾರನು ಮಣ್ಣು, ಕೋಲು, ತಿಗುರಿ - ಮುಂತಾದ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದು ಮಡಕೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಮಡಕೆಯ ಸ್ವರೂಪವೂ ಆಯುಸ್ಸೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಮಾಡಿದ ಮಡಕೆಯು ಚಿನ್ನದ್ದಾಗಲಾರದು ; ದೊಣ್ಣೆಯ ಪೆಟ್ಟಿಗೆ ಒಡೆಯದೇ ನಿಲ್ಲಲೂ ಆರದು. ಹೇಗೆ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ, ವ್ಯಾಪಾರ - ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಭೋಗ್ಯವಸ್ತುವು ಕೃತಕವಾಗಿಯೂ ಅನಿತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವದೋ ಅದರಂತೆ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಫಲವೂ ಅನಿತ್ಯ ವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದದ್ದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾಶವಾಗಿಯೇ ತೀರು ತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಪುಣ್ಯದಿಂದ ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಲೋಕವು ಕ್ಷಯವಾಗು ವದೆಂದೂ ಪುಣ್ಯವು ಕ್ಷಯವಾದರೆ ಆ ಲೋಕದಿಂದ ಮತ್ತೆ ಮರ್ತ್ಯಲೋಕವನ್ನೇ ಸೇರಬೇಕಾಗುವದೆಂದೂ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

ಕರ್ಮದಿಂದ ಪಡೆದ ಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ನ್ಯಾಯವು ಉಪಾಸನೆಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ನ್ಯಾಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಉಪಾಸನೆಯೆಂಬುದೂ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮದ ಬಲವನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ಕರ್ಮಫಲವಾಗುವಂತೆ ಉಪಾಸನೆಯ ಬಲವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಉಪಾಸನಾಫಲವೂ ಆಗುವದೆಂಬುದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಜ್ಞಾನ ವೆಂದೂ ವಿದ್ಯೆ ಯೆಂದೂ ಕರೆದಿರುವವದೇಕೆಂದರೆ ಉಪಾಸನೆಯು ಮಾನಸವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಉಪಾಸನೆಯ ಫಲವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕವನ್ನು ಪಡೆದವರಿಗೆ ಮುಪ್ಪಿಲ್ಲ, ಸಾವಿಲ್ಲ, ಶೋಕವಿಲ್ಲ, ಮೋಹವಿಲ್ಲ ; ಹಸಿವಿಲ್ಲ, ಬಾಯಾರಿಕೆಯಿಲ್ಲ ; ಅವರು ಬಯಸಿದರೆ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಸಂಕಲ್ಪಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಅವರಿಗೆ ದೊರಕುವದು. ಆ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋದವರು ಮತ್ತೆ ಈ ಮಾನವರ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಯ ಫಲವನ್ನು ಕೊಂಡಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಂಯೋಗವಾದರೆ ವಿಯೋಗವಾಗಲೇಬೇಕು ; ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕವನ್ನು ಹೋಗಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಮುಟ್ಟು ವದಾದರ ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅಗಲಲೇ ಬೇಕು - ಎಂಬುದು ನ್ಯಾಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕದ ಫಲವು ಅನಂತವಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ದೀರ್ಘಕಾಲವಿರುವದೆಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಕಲ್ಪವು ಮುಗಿಯು ವವರೆಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕದಲ್ಲಿ ಉಪಾಸಕರು ನಿರಾತಂಕವಾಗಿರುತ್ತಾರೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಈ ವಚನಗಳಿಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಜ್ಞಾನದ ಫಲವು ಹೀಗಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾವು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಪಡೆಯುವದಿಲ್ಲ ; ಬ್ರಹ್ಮವು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿದ್ದದ್ದು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದಂತೆ ತೋರಿಕೊಂಡಿತ್ತಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹತ್ತುಜನ ಅವಿವೇಕಿಗಳು ''ತಾವು ಒಂಬತ್ತೇ ಜನವಾಗಿರುವೆವಲ್ಲ ! ಇದು ಹೇಗೆ ?'' ಎಂದು ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದ ರಂತೆ ! ಅದರಂತೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದ ಕಡೆಗೆ ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಇಡದೆ ಇರುವಾಗ ಆತ್ಮ ನಲ್ಲದ ಅನಾತ್ಮವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ನಾವೆಂಬ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಂಟಾಗಿರುವದು. 'ನೀನೇ ಹತ್ತನೆಯವನು' ಎಂದು ವಿವೇಕಿಯಾದವನು ಅವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬನಿಗೂ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಹಾಗೆ ಶ್ರುತಿಯೂ ಗುರುವೂ 'ನೀನು ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು' ಎಂದು ಉಪದೇಶಿಸಲು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದ ಅರಿವು ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆಗ 'ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಅದ್ವಿತೀಯವೂ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಾನು' ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವಾದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಾಧಿಸುವ ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನವೇ ಇರುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತತ್ತ್ವದಿಂದ ಜಾರಿ ಮತ್ತೆ ನಾನು ಸಂಸಾರಿ ಯಾದೇನೆಂಬ ಅಂಜಿಕೆಗೂ ಕಾರಣವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಅವಿದ್ಯೆ ಯಿಂದ ತೋರುತ್ತಿದ್ದ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲರೂಪವಾದ ಸಂಸಾರವು, ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಹಾರುವ ಕನಸಿನಂತೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ನಾಶವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮೋಪಾಸನೆಗಳ ಫಲವು ಅನಿತ್ಯವಾಗಿರುವದಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನದ ಫಲವು ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಕಾರಣ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಆನಂದರೂಪವಾದ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಯೋಜನವು ಏನು ? ''ಇದನ್ನು ಮಾಡಿ ಇದನ್ನು ಪಡೆಯುವೆನು'' ಎಂಬ ಕ್ಷುದ್ರಪ್ರಯೋಜನದ ಬಾಯಾರಿಕೆಯು ಹಿಂಗುವದು ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಯೋಜನವು. ''ನಾನು ಪಡಯದೆ ಇರುವ ಆನಂದವಿಲ್ಲ, ಹೋಗಲಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ದುಃಖವಿಲ್ಲ'' ಎಂಬ ಅರಿವಿನಿಂತ ನಿತ್ಯಾನಂದಸ್ವರೂಪದ ಸ್ಮೃತಿಯು ತಲೆದೋರುವದು ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಯೋಜನ. ಹೃದಯಕ್ಕೆ ಗಂಟುಬಿದ್ದಿದ್ದ ಹಲವು ಕಾಮಗಳು ಹೇಳಹೆಸರಿಲ್ಲದೆ ಮಾಯವಾದದ್ದರಿಂದ, ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಮಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿದ್ದ ತಾಪಗಳು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲವಾಗುವದು ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಯೋಜನ.

೪೨. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನಗಳು

ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬುದು ಇಡಿಯ ವಿಶ್ವದ ತಿರುಳಾಗಿರುವ, ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಸ್ತಂಬ ಪರ್ಯಂತವಾಗಿರುವ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೂ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವ, ಪರಮಾತ್ಮನ ಹೆಸರು. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇದ್ದದ್ದು ಇದ್ದಂತೆ ಅರಿತುಕೊಂಡು, ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವದು. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಯಾರಿಗೆ ದಕ್ಕುವದೋ ಅವರಿಗೆ ಅದನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಇದ್ದಾಗ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗಿದ್ದ ಸಂಸಾರದ ಅನರ್ಥಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪರಿಹಾರವಾಗುವವು ; ಶೋಕಮೋಹಗಳು ತೊಲಗುವವು, ದುಃಖದ ಸೋಂಕೇ ಇಲ್ಲದ ನಿತ್ಯಾನಂದವು ತನ್ನದೆಂಬ ಅರಿವಾಗುವದು. ಇಷ್ಟನ್ನೂ ಹಿಂದಿನ ಕೆಲವು ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತೇನೆ. ಈಗ ಇಂಥ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಯಾವ ಸಾಧನವನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವದು ? ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳಲಾಗುವದು.

ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದಲೂ, ಅದೊಂದೇ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ, ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಶ್ರವಣಮಾಡಬೇಕು, ಮನನಮಾಡಬೇಕು, ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಮಾಡಬೇಕು. ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದೋ ಅಂಥ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೇಳಿ ತಿಳಿದುಕೋಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಕೇಳಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು; ಹಾಗೆ ತಿಳಿದುಕೋಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಯುಕ್ತಿಗೆ ಹೊಂದಿಸಿ ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು; ಇಷ್ಟೇ ಸಾಲದು. ಹಾಗೆ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಂಡದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವವರೆಗೂ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಇದು ಲೋಕದ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬೇಕಾದದ್ದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ರತ್ನಪಡಿಯ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯಿದ್ದರೆ ರತ್ನಗಳ ಜಾತಿ, ಅವುಗಳ

ಉತ್ಪತ್ತಿಕ್ರಮ, ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ರತ್ನಗಳ ಸ್ವಭಾವ, ರತ್ನಪರೀಕ್ಷೆಯ ಮರ್ಮಗಳು-ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದಲೂ, ಆಪ್ತರಿಂದಲೂ ಕೇಳಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತಾನು ಕೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯಿತೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಬಗೆಬಗೆಯ ರತ್ನಗಳನ್ನು ತಂದು ಸಾಚಾ ರತ್ನಗಳು, ಖೋಟಾರತ್ನಗಳು - ಇವುಗಳಿಗಿರುವ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನೂ, ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಒಂದೇ ಬಣ್ಣವಿರುವಂತೆ ತೋರುವ ರತ್ನಗಳು ಒಂದೊಂದಕ್ಕೂ ಇರ ಬಹುದಾದ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನೂ, ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಾದ ಬಳಿಕ ರತ್ನವನ್ನು ಕೈಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಒಂದೊಂದು ರತ್ನದ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಅನುಭವದಿಂದ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಶ್ರವಣ, ಮನನ, ನಿದಿಧ್ಯಾಸ - ಎಂಬ ಮೂರು ಸಾಧನಗಳು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಆದರೆ ಹಣ, ವ್ಯಾಪಾರದ ಮರ್ಮದ ಜ್ಞಾನ-ಮುಂತಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳಿದ್ದರೂ ರತ್ನವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ ಬುದ್ಧಿಯು ಸಾಕಾದಷ್ಟು ಚುರುಕಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಸುಮ್ಮನೆ ಶ್ರವಣಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ರತ್ನದ ಅನುಭವವು ಉಂಟಾಗಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕರಣದೋಷವೇನಾದರೂ ಇದ್ದರೆ ಆ ದೋಷಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಅದನ್ನು ರತ್ನಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳು ವದಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಬೇರೆಯ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೇ ಕೈಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ಆತ್ಮ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಜ್ಞಾನವು ಶ್ರವಣ, ಮನನ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ - ಇವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟು ವದಾದರೂ ಶ್ರವಣಾದಿಗಳು ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಸಂಸ್ಕಾರಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಶಮಾದಮಾದಿಗಳೆಂಬ ಸಾಧನಗಳು ಬೇರೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರವರು "ತತ್ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವಮ್ ವಿಜ್ಞಾನೇನ ವಿಶಿಷ್ಟೇನ ಶಾಸ್ತ್ರಾಚಾರ್ಯೋಪದೇಶಜನಿತೇನ ಜ್ಞಾನೇನ ಶಮದಮಧ್ಯಾನ ಸರ್ವತ್ಯಾಗವೈರಾಗ್ಯೋದ್ಭೂತೇನ ಪರಿಪಶ್ಯನ್ತಿ ಸರ್ವತಃ ಪೂರ್ಣಂ ಪಶ್ಯನ್ತಿ ಉಪಲಭನ್ತೇ ಧೀರಾ ವಿವೇಕಿನಃ" (ಮುಂ. ಭಾ. ೨-೨-೭) ಎಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆತ್ಮ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಒಂದಾನೊಂದು ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಜ್ಞಾನವೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಉಪದೇಶವೂ ಆಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶವೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ; ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಶಮ, ದಮ, ಧ್ಯಾನ, ಸರ್ವತ್ಯಾಗ - ಮುಂತಾದವು ಗಳಿಂದ ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕಾರವೂ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಶಮದಮಾದಿಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆ: "ತಸ್ಮಾದೇವಂ

ವಿದ್ವಾನ್ಶಾಂತೋ ದಾನ್ತ ಉಪರತಸ್ತಿತಿಕ್ಷುಃ ಸಮಾಹಿತೋ ಭೂತ್ವಾತ್ಮನ್ಯೇವಾತ್ಮಾನಂ ಪಶ್ಯತಿ'' (ಬೃ. ೪-೪-೨೩) ಶಮ, ದಮ, ಉಪರತಿ, ತಿತಿಕ್ಷೆ, ಸಮಾಧಾನ - ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದವನು ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಶಮವೆಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಸ್ವಾಧೀನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದು; ದಮವೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಬಿಗಿಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿರುವದು. ಉಪರತಿ ಎಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ವಿಕ್ಷೇಪವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವದು ; ತಿತಿಕ್ಷೆ ಎಂದರೆ ಶೀತ, ಉಷ್ಣ - ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದುಂಟಾಗುವ ಸುಖದುಃಖಗಳಲ್ಲಿ ಸಮನಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಉಬ್ಬದೆ ತಗ್ಗದೆ ಇರುವದು. ಸಮಾಧಾನ ಎಂದರೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಏರುಪೇರಿಲ್ಲದೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದು ; ಶ್ರದ್ಧೆ - ಎಂದರೆ ಆಚಾರ್ಯವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಶ್ರವಣಮನನಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದು. ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಅಂತಃಕರಣವು ಚದರಿಹೋಗದೆ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆಮಾಡಿ ನೇರಾಗಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುವದು. ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಮೋಕ್ಷವೊಂದೇ ನಿತ್ಯವಾದ ಸುಖವು ಎಂದು ನಂಬಿ ಮಿಕ್ಕ ವಿಷಯಸುಖಗಳಲ್ಲಿರುವ ರಾಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಆ ಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹವಣಿಸುವದು ಎಂಬ ವೈರಾಗ್ಯ, ಮುಮುಕ್ಷುತೆ - ಇವೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ - ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವನಿಗೆ ವಿಷಯಸುಖವೇ ಸಾಕಾಗಿರುವದೋ, ಅಥವಾ ಯಾವನಿಗೆ ವಿಷಯಸುಖಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ನಿತ್ಯಾನಂದವೊಂದು ಇದೆ ಎಂಬ ಅರಿವೇ ಇಲ್ಲವೋ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆಗಬೇಕಾದ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಬಯಸುವದೂ ಇಲ್ಲ ; ಅದನ್ನು ಬಯಸದೆ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಇರುವವರಿಗ ಆ ಪುರುಷಾರ್ಥವು ದಕ್ಕುವ ಹಾಗೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಅಂತಃಕರಣವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಹೊರಗಿನ ಸುಖವನ್ನೇ ಬಯಸುತ್ತಿರುವದು ಅದು ಆ ಸುಖಕಾಮನೆಯನ್ನು ತೊರೆದು ಅಂತರ್ಮುಖವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಶಮದಮಾದಿಗಳು ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಹೊರಗಿನ ಸುಖದ ಇಚ್ಛೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಎರಡು ಬಗೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಲ್ಲದೆ, ಅಥವಾ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಂಸ್ಕಾರವಿಲ್ಲದೆ ಇರುವ ಜನರಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಲೌಕಿಕವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಕೃಷಿ, ವಾಣಿಜ್ಯ - ಮುಂತಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿ ಈ ಲೋಕದ ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲು ಇರುತ್ತದೆ. ಸೋಮಾರಿಗಳೂ ಅವಿವೇಕಿಗಳೂ ಆಗಿರುವ ಪಾಮರರನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಿಕ್ಕವರಲ್ಲಿ ಬಹಳಮಂದಿ ಇಂಥ ವಿಷಯಸುಖವನ್ನು ಲೌಕಿಕಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಪಡೆಯುವದಕ್ಕೆ ಹವಣಿಸುವವರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ದೊಡ್ಡವರ ಸಹವಾಸದಿಂದ

ಅಥವಾ ಸತ್ಕುಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದರ ಫಲವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಯಾರು ಹೊಂದಿರುವರೋ ಅವರಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಜನ್ಮಾಂತರಲೋಕಾಂತರಸುಖವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ಅಭಿಲಾಷೆ ಯುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡು ವಿಧವಾದ ವಿಷಯಸುಖಾಭಿಲಾಷೆಯಿಲ್ಲದ ವಿರಕ್ತರೇ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ; ಅವರಿಗೆ ಈ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಿಕ್ಕಬೇಕಾದ ಪರಮಪ್ರಯೋಜನವು ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಫಲವು ಸವೆದುಹೋಗುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಪುಣ್ಯದಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಸ್ವರ್ಗ ಸುಖವೇ ಮುಂತಾದದ್ದೂ ಕೃತಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಕ್ಷಯವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸ್ವರ್ಗಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಪುಣ್ಯದ ರಾಶಿಯು ಸವೆಯಲಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಈ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಬೀಳುವರೆಂಬುದನ್ನು ಯಯಾತಿಯ ಕಥೆಯೇ ಮುಂತಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತಕರ್ಮವು ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ಕೊಡುವ ಸುಖವು ಕ್ಷಯವಾಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಕರ್ಮವು ಸರ್ವಥಾ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜನ ವಿಲ್ಲದ್ದೆಂದು ಭಾವಿಸುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದೇ ಕರ್ಮವನ್ನೇ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಯಜ್ಞ, ದಾನ, ತಪಸ್ಸು - ಇವುಗಳಿಂದ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿರುವ ರಾಗ, ದ್ವೇಷ, ಮೋಹ, ಮದ, ಮಾತ್ಸರ್ಯ - ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳು ತೊಲಗಿ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯಾಗು ವದೆಂದೂ ಬಳಿಕ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಶಮದಮಾದಿಗಳಿಂದ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಾ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಚಲಿಸದಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದೂ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಕಾಲುವೆಯ ನೀರನ್ನು ಹೊಲಕ್ಕೆ ಹಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ವಿಷಯಗಳ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗುತ್ತಿರುವ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಆತ್ಮನ ಕಡೆಗೇ ತಿರುಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ನಮ್ಮಗಳ ಆತ್ಮನೆಂದು ನಂಬಿ, ಆತನ ಅನುಗ್ರಹಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಾವು ಮಾಡುವ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಮಾಡಬೇಕಾಗು ತ್ತದೆ. ಕರ್ಮವನ್ನು ನಾನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ ಎಂಬ ಸಂಗವನ್ನೂ ಇದರ ಫಲವು ನನಗೆ ಆಗಬೇಕೆಂಬ ಫಲೇಚ್ಛೆಯನ್ನೂ ತೊರೆದು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಪ್ರೀತಿಗಾಗಿಯೇ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕೌಶಲಕ್ಕೆ ಕರ್ಮಯೋಗವೆಂದು ಹೆಸರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರವಣಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳ ಹಿಂಗಡೆಯಲ್ಲಿ ಶಮಾದಿಗಳು ಬೇಕಾಗಿರುವಂತೆ ಶಮಾದಿ ಗಳ ಹಿಂಗಡೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕರ್ಮಯೋಗವೂ ಅವಶ್ಯವಾದ ಸಾಧನವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಇನ್ನೂ ವಿವರವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಹೊರತು ಇವುಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವು ನಮಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮನದಟ್ಟಾಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಂದೆ ಸಂದರ್ಭವೊದಗಿದಂತೆ ಇವುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗುವದು. ಆದರೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಸಾಕು. ಯಜ್ಞಾದಿಗಳನ್ನು ಪರಮೇಶ್ವರಪ್ರೀತ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಆಚರಿಸುವ ಕರ್ಮಯೋಗವೂ, ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನೇ ಶಮಾದಿಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿ ಚಿಂತಿಸುವ ಧ್ಯಾನಯೋಗವೂ, ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಸಾಧನಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಶ್ರವಣಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳೂ ಇನ್ನೂ ಒಳಗಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಗೆ ನೇರಾಗಿ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಸಾಧನಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವನು ಯಾವ ಅಂತಸ್ತಿನ ಚಿತ್ತವುಳ್ಳವನಾಗಿರುವನೋ ಅವನು ತನ್ನ ಅಂತಸ್ತಿನ ಸಾಧನವನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಬಹುಜನರು ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವರು ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಾದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನೇ ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾರು ಕರ್ಮಯೋಗದಿಂದಾಗಬೇಕಾದ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವರೋ ಅಂಥವರು ಧ್ಯಾನಯೋಗವನ್ನೂ ಶ್ರವಣಾದಿಗಳನ್ನೂ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕಾಗುವದು. ಯಾರುಬೇಕಾದರೂ ವೇದಾಂತ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು ; ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಯಾರು ಸರಿಯಾಗಿ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಶ್ರವಣಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುವರೋ ಅವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಜ್ಞಾನದ ಪರಮಫಲವು ಲಭಿಸುವದು.

ವೇದಾಂತಜ್ಞಾನದ ಪರಮಫಲವು ದೊರೆಯುವದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠೆಯುಂಟಾಗಿರಬೇಕು ; ಎಂದರೆ ಸಂಶಯ, ವಿಪರೀತಜ್ಞಾನಗಳ ಸಂಪರ್ಕವಿಲ್ಲದ ನಿಶ್ಚಯಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತಿರಬೇಕು. ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಪರಮಾರ್ಥ ತತ್ತ್ವವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಮ್ಮಗಳೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅರಿಯದಂತೆ ಮಾಡಿರುವ ಅಡ್ಡಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೊಲಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ಅಂತಃಕರಣವು ಅನಾತ್ಮವಾದ ವಿಷಯಗಳ ಚಿಂತೆಯಿಂದ ಕಲುಷಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೇಹಾದಿಗಳೇ ನಾವೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯೂ ನಮಗೆ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅನಾತ್ಮವಾದ ವಿಷಯಗಳ ದೋಷವನ್ನೂ ಅನಿತ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಮನಗಂಡು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುವೆವೋ, ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದ ಮಹಿಮೆಯನ್ನೂ ಕಾಲಾತೀತವಾದ ಪರಮಾರ್ಥನಿತ್ಯಸ್ವಭಾವವನ್ನೂ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವೆವೋ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ನಮ್ಮ ಅಂತಃಕರಣವು ಆತ್ಮನಿಷ್ಠೆಗೆ ತಕ್ಕದ್ದಾಗುವದು.

ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವುಗಳು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದೇನೆಂದರೆ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವ ಪರಮೇಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ, ಆತನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಕೃತಾರ್ಥರಾಗಿರುವ ಮಹಾಮಹಿಮರಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ. ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡು ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ನೆಲೆನಿಂತಿರುವ ಮಹಾತ್ಮರ ಅನುಗ್ರಹವೊಂದಿದ್ದರೆ ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲಾ ಜ್ಞಾನಸಾಧನಗಳನ್ನೂ ಸುಲಭವಾಗಿ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡುಬಿಡಬಹುದು.

---

7. ವೇದಾಂತವೂ ನೀತಿಯೂ ಮತ್ತು ಮತಗಳೂ

೪೩. ಶಾಂಕರವೇದಾಂತವೂ ಮತಗಳೂ

ಶಾಂಕರವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತಭಾವವು ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದ ಅದು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಿಕ್ಕ ವೇದಾಂತಿಗಳು ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ್ದರಿಂದ ಪುರುಷದೋಷಗಳು ಅದರಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ - ಎಂಬ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧವಾದ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಅಬಾಧಿತವೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದರಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ; ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ತಿಳಿಯಲಾಗದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೇ ಪ್ರಮಾಣದ ಕೃತ್ಯವು ; ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯವೂ ಹೀಗೆ ಅನಧಿಗತವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಬಾಧಿತವಾಗಿ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಿದೆ ಎಂಬಿದು ಆಚಾರ್ಯರ ಮತವು. ಮಿಕ್ಕ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಉಪಾಸನಾರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷಫಲವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಾಕ್ಯವು ಜ್ಞಾಪಕವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದನ್ನೂ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಿಗೂ ಅದ್ವಿತೀಯಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆತ್ಮನೆಂಬುದು ಈಗಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದನ್ನೂ ತಿಳಿಯುವದೇ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂಬುದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರ ಪರಮಗುರುಗಳಾದ ಗೌಡಪಾದರೂ ತಿಳಿಸಿದ್ದರು ; ಆದರೆ ಅವರ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಾಸನಾಪರವಾಗಿಯೂ ಕೆಲವರು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರು. ಅದನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ ಅನುಭವಾರೂಢವಾದ ಫಲವೇ ತತ್ತ್ವಮಸ್ಯಾದಿವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದ ಲಭಿಸುವದೆಂಬುದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು.

ಈಗ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿರುವ ಮತಗಳು ಈಶ್ವರನ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಸತ್ತ ಬಳಿಕ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿವೆ. ಆದರೆ ಅವು ಹೇಳುವದು ಪರೋಕ್ಷಫಲವಾದ್ದರಿಂದ ವಿವಿಧ ವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುತ್ತದೆ. ಈಶ್ವರನಿದಾನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನು ? ಶರೀರಾದಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಜೀವನೊಬ್ಬನು ಇದಾನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೇನು ? ಗುರುವಿನ ವಾಕ್ಯದಿಂದಾಗಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಕ್ಯದಿಂದಾಗಲಿ ಇಂಥಿಂಥ ಸಾಧನಕ್ಕೆ ಸತ್ತಮೇಲೆ ಇಂಥಿಂಥ ಫಲವೇ ಆಗುವದೆಂದು ನಾವು ಹೇಗೆ ನಂಬಬೇಕು ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮತದಲ್ಲಿಯೂ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ ಆ ಎಲ್ಲಾ ಉತ್ತರಗಳೂ ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ ; ಒಂದಕ್ಕೊಂದು

ಹೊಂದುಗೆಯಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆ ಮತಗಳ ಅನುಯಾಯಿಗಳೊಳಗೆ ಆಗಾಗ್ಗೆ ಕಲಹ ಗಳಾಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಈಗಿನ ತರುಣರು ಮತವೆಂಬುದೇ ಕಟ್ಟುಕಥೆಗಳ ಕಂತೆ - ಎಂದು ಕೂಡ ಹೇಳಲಾರಂಭಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಮತಾಚಾರ್ಯರೂ, ಶುದ್ಧಚಾರಿತ್ರರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರ ಜೀವಿತ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಈಗಲೂ ಅವರಿಗೆ ಅನೇಕರು ಅನುಯಾಯಿಗಳಾಗಿರುತ್ತಾರೆ ; ಅವರ ಬೋಧೆಯಿಂದ ಜನಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಸತ್ಪರಿಣಾಮವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದಕ್ಕಿಲ್ಲವಾದರೂ ಇವಕ್ಕೆ ಯಾವ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಆಧಾರವಿದೆ ? ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವವರೆಗೆ ಈ ಮತಗಳು ಮತಮಾತ್ರವೇ, ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮಾತ್ರವೇ, ಶ್ರದ್ಧಾಮಾತ್ರಗಮ್ಯವೇ - ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ವೇದಾಂತದಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಮತಗಳಿಗೂ ನೆರವು ಸಿಕ್ಕುವದೆಂಬುದು ಆಸ್ತಿಕರಿಗೆಲ್ಲ ಸಂತೋಷದಾಯಕವಾಗಿರುವದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಸಂಸಾರಿಯಾದ ಆತ್ಮನು ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧನಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಈ ಆತ್ಮನೇ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಅನುಭವಾರೂಢವಾಗಿ ವೇದಾಂತದಿಂದ ತಿಳಿಯಬರುವದರಿಂದಲೂ ಈಶ್ವರಾಸ್ತಿತ್ವವೂ ಆತ್ಮಾಸ್ತಿತ್ವವೂ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ. ಸರ್ವಾತ್ಮವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಜೀವೇಶ್ವರರಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಜೀವನ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಈಶ್ವರನು ತುಷ್ಟನಾಗಿ ಫಲದಾಯಕನಾಗುವನೆಂಬುದಕ್ಕೂ ಬೆಂಬಲವು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿರುವ ನಿಸ್ಸ್ವಾರ್ಥವಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪುಣ್ಯ ಕಾರ್ಯಗಳು, ಅದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗುವ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ರಿಯೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪಾಪಕರ್ಮಗಳು ; ಏಕೆಂದರೆ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮವು ತನ್ನಂತೆ ಪರರನ್ನು ಕಾಣುವ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬಲ ಪಡಿಸುತ್ತದೆ, ಪಾಪಕರ್ಮವು ಅದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಮತಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ಪುಣ್ಯಪಾಪವಿಭಾಗವೂ ಯುಕ್ತವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ ; ಇವಕ್ಕನು ಗುಣವಾದ ಆಚಾರವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ಸದಾಚಾರಸದ್ವ್ಯವಹಾರವೆನಿಸುತ್ತವೆ. ಉಪಾಸನಾ ವಾದಗಳಿಗೂ ಈ ವೇದಾಂತದಿಂದ ಪುಷ್ಟಿಯು ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಸರ್ವರ ಆತ್ಮನೇ ಪರಮೇಶ್ವರನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಅಂತಃಕರಣವು ಅದೇ ರೂಪ ವನ್ನು ಪಡೆಯುವದೆಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಪರಮೇಶ್ವರನ ಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಮಗ್ನವಾದ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪರಮೇಶ್ವರಮಯವಾಗುವದರಿಂದ ಆಗ ಪ್ರಪಂಚಭಾವನೆಗಾಗಲಿ ಅದರಿಂದಾಗುವ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮಕ್ಕಾಗಲಿ ಅವಕಾಶವಿರು ವದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನು ಯಾವ ಭಾವದಿಂದ ಭಾವಿತನಾಗಿರುವನೋ ಅವನ ಸ್ವಭಾವವೂ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿರುವದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರಭಾವನೆ

ಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತೋತ್ಕೃಷ್ಟಫಲವೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದೆಂಬುದೂ ಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಾಸನೆಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆ ಎಂದಾಗಿ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರತುವಿಗೆ ಎಂದರೆ ಭಾವನೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆಯೇ ಪರದಲ್ಲಿ ಫಲವಾಗುವದೆಂಬ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಹೇಳಿಯೂ ಇದೆ.

ಈ ಉಪಾಸನೆಯ ವಾಕ್ಯಗಳ ಬಲದಿಂದಲೇ ಇತರ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಉಪಾಸನೆಯಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗಬೇಕೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ಹೂಡಿರುತ್ತಾರೆ ; ಕೆಲವರು ಯೋಗಿಗಳು ಏಕಾಂತವಾಸಮಾಡಿ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸಮಾಡುವದರಿಂದ ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ - ಮುಂತಾದ ಜ್ಯೋತಿಗಳ ದರ್ಶನವಾಗುವದೆಂದೂ ಅದೇ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಾ - ನುಭವವೆಂದೂ ವಾದಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಶಂಕರಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ವಸ್ತು ವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಶೇಷವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೇ ಬಂದಿವೆ ಎಂಬ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ಒಡ್ಡಿರುವದೂ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ. ''ಏಕಂ ಸದ್ ವಿಪ್ರಾ ಬಹುಧಾ ವದನ್ತಿ, ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯಮ್'' - ಮುಂತಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಕ್ಯಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ಬಿಡಲಾರದೆ ಭೇದವನ್ನು ಈಗಲೆ ತೋರಿಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳ ವಿಷಯವು ಅಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವ ಎದೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ, 'ಈಗ ಭೇದ, ಸತ್ತ ಬಳಿಕ ಅಭೇದ' ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಹೂಡುವವರಿಗೂ ಉಪಾಸನಾವಾಕ್ಯಗಳೇ ಶರಣು.

ಆದರೆ ದ್ವೈತವು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಹೇಳಿ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಸತ್ಯವೆಂದೂ ಎಲ್ಲವೂ ನಿಜವಾಗಿ ಅದೇ ಎಂದೂ ಹೇಳುವ ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವಾದ ಶ್ರುತಿವಚನಗಳೂ ಇವೆ ; ಅವು ಅದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದರಲ್ಲಿಯೇ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗಿವೆ ; ಆ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಅಬಾಧಿತವಾದ ಅನುಭವವೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತು ಬೋಧಕವಾಕ್ಯಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವೇ - ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿ ಉಪಾಸನಾವಾದಿಗಳಿಗೂ ಆಧಾರವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಕೀರ್ತಿಯು ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಲ್ಲತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ. ಆಚಾರ್ಯರ ಈ ಉಪಕಾರದಿಂದ ಗುರುವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಗೂ ಆಧಾರವು ದೊರೆತಂತಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಅನುಭವಾರೂಢವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರು ಈಶ್ವರಾಭಿನ್ನರಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವರನ್ನು ಜಗದ್ಗುರುಗಳೆಂದು ಸನ್ಮಾನಿಸುವದು ಯುಕ್ತವೂ ಉಚಿತವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಪರಮೇಶ್ವರನು ಆಯಾ ದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿರುವ ಜನಾಂಗಗಳಿಗೆ ಅನುಕೂಲಿಸುವಂತೆ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನಮತಾಚಾರ್ಯರುಗಳನ್ನು ಕಳುಹಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಆ ಮತಾಚಾರ್ಯರುಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಗೌರವಸ್ಥಾನದ ಮೇಲಿನಿಂದ ಅವರ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ನಂಬಿಯೇ ಆಯಾ ಮತದವರು ಗುರೂಪದಿಷ್ಟಮಾರ್ಗದಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಉಪದೇಶಗಳು ಕೆಲವು ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಎದುರಾದಾಗ ತಮ್ಮ ಕಾಲಮೇಲೆ ತಾವು ನಿಲ್ಲ

ಲಾರದೆ ಅದೃಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಇನ್ನೂ ನಿಂತಿದ್ದರೂ ಅವಕ್ಕೆ ಆಧಾರ ವೇನೆಂಬುದು ಮತಾನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ತಿಳಿಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಕಲಮತ ಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಏಕರೂಪವಾಗಿರುವ ಉದಾತ್ತೋಪದೇಶಗಳು ಶ್ರದ್ಧಾ ಮಾತ್ರಗಮ್ಯವಾಗದೆ ಸರ್ವಸಮ್ಮತವೆಂದು ಹೇಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಾಳಬೇಕಾದರೆ ಶಾಂಕರ ವೇದಾಂತವನ್ನೇ ಮೊರೆಹೊಕ್ಕು ಬಾಳಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಶಂಕರರು ಯಾವ ದೇಶಕಾಲ ಗಳಿಗೂ ಕಟ್ಟುಬೀಳದೆ ಇರುವ ಸರ್ವಾತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವಂತೆ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು, ಸಕಲವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೇ ಅಲ್ಲದೆ ಸಕಲಮತಗಳಿಗೂ ತತ್ತ್ವ ಜ್ಞಾನದ ಆಧಾರವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ವೇದಾಂತದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಎಲ್ಲಾ ಮತಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಪುರುಷಾರ್ಥಸಾಧಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ವಿಚಾರಕರಿಗೆ ಮನದಟ್ಟಾಗದೆ ಇರದು. ಹೀಗೆ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದ ಮತಕ್ಕೆ ಆಧಾರವನ್ನೊದಗಿಸುವ ಶಾಂಕರವೇದಾಂತವನ್ನು ಹೆತ್ತಿರುವ ಭಾರತಮಾತೆಯು ಧನ್ಯಳು - ಎಂಬಿದು ತೀರ್ಮಾನವು.

೪೪. ಮತಗಳೂ ತತ್ತ್ವೋಪದೇಶವೂ

ಮತವೆಂದರೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. 'ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದೇ ನನ್ನ ಮತವು' ಎಂದು ಜನರು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಆಡಿಕೊಳ್ಳುವದನ್ನು ನಾವು ಕೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಅದೇ ವಿಷಯ ದಲ್ಲಿ ಮಿಕ್ಕವರು ಬೇರೆಯ ಮತವುಳ್ಳವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಜನರು ತಮ್ಮ ಮತವನ್ನು ತಿಳಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೂ ಕೊಡಬಹುದು ; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ 'ಇದು ನನ್ನ ಮತವು' ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಲೂಬಹುದು. ಅವರ ವಿದ್ಯೆ, ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು, ವಯಸ್ಸು - ಮುಂತಾದವುಗಳ ಮೇಲಿಂದ ಆಯಾ ಮತಕ್ಕೆ ಜನರು ಬೆಲೆಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಲೌಕಿಕವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಧಾರ್ಮಿಕವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮತಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮತಾಚಾರ್ಯರು ಗಳು ಅವತರಿಸಿ ಈಶ್ವರ, ಧರ್ಮ, ಜೀವಸ್ವರೂಪ, ಜನ್ಮಾಂತರಲೋಕಾಂತರಪ್ರಾಪ್ತಿ, ಸಾಧನಗಳು, ಆಚಾರಗಳು - ಮುಂತಾದವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಉಪದೇಶಗಳಿಗೆ ಬೆಂಬಲವಾಗಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ಯುಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ ; ಆದರೆ ಬಲುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವರ ತಪಃಶಕ್ತಿ, ತೇಜಸ್ಸು, ಪಾವಿತ್ರ್ಯ, ನಿಃಸ್ವಾರ್ಥತೆ - ಮುಂತಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜನರು ಅವರ ಮತವನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ನಂಬಿ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾಗಿರು ತ್ತಾರೆ. ವೈದಿಕಧರ್ಮದ ಪ್ರಭೇದಗಳು, ಜೈನ, ಬೌದ್ಧ, ಫಾರಸಿ, ಯಹೂದಿ, ಕ್ರಿಸ್ತಿ ಯನ್, ಮುಸಲ್ಮಾನ್ - ಮುಂತಾದ ಮತಗಳು ಹೀಗೆ ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಮತಗಳು ಆಯಾ ದೇಶಕ್ಕೆ ಆಯಾ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಜನರಮೇಲೆ ಉತ್ತಮ ಪರಿಣಾಮ

ವನ್ನು ಮಾಡಿವೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಮತದವರು ಮತ್ತೊಂದು ಮತದವರ ಸಂಪರ್ಕ ವನ್ನು ಪಡೆದಾಗ ಆ ಮತದವರಿಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಭೇದದಿಂದಲೂ ಆಚಾರಭೇದ ದಿಂದಲೂ ವಿರೋಧವುಂಟಾಗಿ ಜಗಳಗಳೂ, ಬಡಿದಾಟಗಳೂ ಆಗಿರುವದುಂಟು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಯಹೂದಿಯವರಿಗೂ ಕ್ರಿಸ್ತಿಯನರಿಗೂ, ಕ್ರಿಸ್ತಿಯನರಿಗೂ ಮುಸಲ್ಮಾನರಿಗೂ ಆದ ಹೊಡೆದಾಟಗಳು ಇಂಥವು ; ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಶೈವ ವೈಷ್ಣವ, ಶಾಕ್ತೇಯವೈಷ್ಣವ, ಹಿಂದೂಮುಸಲ್ಮಾನ - ಇವರುಗಳನ್ನು ಒಬ್ಬರ ನ್ನೊಬ್ಬರು ದ್ವೇಷಿಸಿರುವದೂ ಇದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ.

ಮತಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅವರ ಮಹಿಮೆಯ ಆದರ್ಶದಿಂದ ಬೆರಗಾದ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಕೆಲಕಾಲದವರೆಗೆ ಧರ್ಮಪರಾಯಣರಾಗಿ ಒಗ್ಗಟ್ಟಿನಿಂದ ಇರುತ್ತಿ ದ್ದರು. ಆದರೆ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅನುಯಾಯಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮತಭೇದವುಂಟಾಗಿ ಹಲವು ಶಾಖೋಪಶಾಖೆಗಳಾಗಿರುವದೂ ಉಂಟು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮುಸಲ್ಮಾನರಲ್ಲಿ ಸುನ್ನಿ, ಷಿಯ - ಮುಂತಾದ ಪ್ರಭೇದಗಳೂ ಕ್ರಿಸ್ತಿಯನ್ನರಲ್ಲಿ ಕ್ಯಾಥೊಲಿಕ್, ಪ್ರಾಟೆ ಸ್ಟೆಂಟ್ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಭೇದಗಳೂ ಈ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಶೈವರು, ವೈಷ್ಣವರು ಮುಂತಾದವರಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವ ಒಳಪಂಗಡಗಳೂ ಹೀಗೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ.

ಈಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಮತಗಳವರೂ ಎಲ್ಲಾ ಮತಪ್ರಭೇದಗಳವರೂ ಸಿಕ್ಕುತ್ತಾರೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಮತನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಆಗಾಗ್ಗೆ ವಾಗ್ವಾದಗಳೂ ಹೊಡೆದಾಟಗಳೂ ಆಗುವದುಂಟು. ಆದರೆ ಈ ವೈಷಮ್ಯಗಳು ಈಗ್ಗೆ ಬೇರೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಆಗುತ್ತಿವೆ. ಹಿಂದಿನ ಸರಕಾರವು ರಾಜಕೀಯಕಾರಣ ಗಳಿಂದ ಈ ಮತಭೇದಗಳನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿ ಜನರಲ್ಲಿ ಒಗ್ಗಟ್ಟನ್ನು ಮುರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಈಗಿನ ಸರಕಾರವು 'ಲೌಕಿಕಸರಕಾರ'ವಾಗಿದ್ದರೂ ಸುಧಾರಕರ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹದಿಂದ ಮತಾಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಲವು ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಅಜ್ಞರಾದ ಜನರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕದಡಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಾರ್ಥಿಗಳಾದ ಕೆಲವು ಜನರೂ ತಾವು ಮುಂದಾಳುಗಳೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಹಿರಿಯಾಸೆಯಿಂದ ಈ ಆಚಾರಗಳು, ಪದ್ಧತಿಗಳು - ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದಾದ ಭೇದಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಜನರನ್ನು ಅಡ್ಡಹಾದಿಗೆ ಎಳೆಯುತ್ತಿರುವರು.

ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನರಿಗೆ ಅನೇಕಕಾರಣಗಳಿಂದ ಮತವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅನಾದರ ವುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಗ್ಗುರುತಾದ ಧರ್ಮ ಪರಾಯಣತೆಯು ಲುಪ್ತವಾಗುವ ಅಂಜಿಕೆಯು ಕಾಣಬರುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಗ

ವಿವೇಕಿಗಳಾದವರು ಕಾಲಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಧರ್ಮೋಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುವದು ಅವಶ್ಯವು. ದೈವಯೋಗದಿಂದ ಈಗಿನ ತರುಣರಿಗೆ ವಿಚಾರಪ್ರಧಾನತೆ ಇರುತ್ತದೆ ; ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾದ ಯಾವ ವಿಷಯವನ್ನಾದರೂ ಅವರು ಮನ್ನಣೆಯಿತ್ತು ಗೌರವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದಕಾರಣ ಈಗ್ಗೆ ತತ್ತ್ವೋಪದೇಶಕರು ಒಂದು ವಿಶೇಷನೀತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಯಾರು ಹಳೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಬಿಡದೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮತದ ಆಚಾರವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿದಾರೋ ಅವರಿಗೆ ಆಯಾ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಹೆಚ್ಚುವಂತೆ ಉಪದೇಶಿಸುವದು ಯೋಗ್ಯವೇ ಸರಿ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಮತದವರೂ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಚಿತ್ತಭೂಮಿಕೆಯವರೂ ಸೇರಿರುವ ಸ್ಕೂಲುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಭೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಉಪದೇಶಿಸುವಾಗ, ಅಥವಾ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಉಪಯೋಗವಾಗುವಂತೆ ಜನರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಎಚ್ಚರಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆಂದು ಲೇಖನಗಳನ್ನೂ ಪತ್ರಿಕೆಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಕಟಿಸುವಾಗ ಮತಾಚಾರಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಜ್ಞಾನ, ವೈರಾಗ್ಯ, ಭಕ್ತಿ - ಮುಂತಾದ ಯಮಪ್ರಧಾನವಾದ ಸಾಧನಗಳನ್ನೇ ಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಗಳ ಬೆಂಬಲದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಸಬೇಕು. ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಈಗಿನ ಜನರಿಗೆ ಮೆಚ್ಚಾಗಿರುವ ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕು.

ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ರಮದಲ್ಲಂತೂ ಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಗಳಿಗೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನವು ಇರಬೇಕು. ಯುಕ್ತಿಯು ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಾದ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಎಂದಿಗೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರಬಾರದು. ಅನುಭವವು ಸರ್ವರಿಗೂ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಅನುಭವವೇ ಆಗಿರಬೇಕಲ್ಲದೆ ತಪಸ್ಸು, ಯೋಗಸಿದ್ಧಿ, ಮಂತ್ರಶಕ್ತಿ, ಮತಾಚಾರ್ಯರ ಅಥವಾ ಮಹಾತ್ಮರ ವಚನ, ಪ್ರಸಿದ್ಧಗ್ರಂಥೋಕ್ತಿ - ಮುಂತಾದವುಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ತನಗೊಬ್ಬನಿಗೇ ಆಗಿರುವ ವಿಶೇಷಾನುಭವವಾಗಿರಬಾರದು. ಇಂಥ ವಿಚಾರಕ್ರಮವು ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸ್ವೀಕಾರ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈಗಿನ ಯುಕ್ತಿಪ್ರಧಾನ ಕಾಲಕ್ಕಂತೂ ಅತ್ಯವಶ್ಯವಾಗಿ ಆಶ್ರಯಿಸತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೪೫. ಮತಾಚಾರವೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವೂ

ಈಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮತಾಚಾರವನ್ನೇ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸುವವರು ಕೆಲವರು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಚರ್ಚಿಸುವದು ಸಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಚಾರವೆಂಬುದು ಧರ್ಮದ ಹೊರಗುರುತು, ವಿಚಾರವು ತತ್ತ್ವಾನ್ವೇಷಣೆಯ ಹೊರಗುರುತಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಚಾರವು ದೇಶಕಾಲಾದಿಗಳಿಂದ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ವಿಚಾರವು ಮನಃ

ಸ್ವಭಾವವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬೇರೆಬೇರೆ ಮತದವರಿಗೆ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರ ಆಚಾರವು ಒಗ್ಗದಿದ್ದರೆ ಜಗಳಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ವಿಚಾರವು ಭಿನ್ನಾಭಿ ಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವದೇ ಹೊರತು ಜಗಳಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಆಚಾರವು ಯಾವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತೋ ಅದು ಮರೆತುಹೋದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗು ತ್ತದೆ. ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವಿಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಅದು ಬರಿಯ ಶುಷ್ಕತರ್ಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಚಾರವು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಹೊರಗುರುತಾದರೂ ಆಚಾರ ವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಧರ್ಮವಿರಬಲ್ಲದು. ಇದರಂತೆ ವಿಚಾರದಿಂದ ಅನೇಕರು ತತ್ತ್ವ ನಿರ್ಧಾರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರಾದರೂ ವಿಚಾರವಿಲ್ಲದೆಯೇ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಧಾರಣೆ ಯಾಗಬಹುದು ; ಆದರೆ ತನ್ನ ನಿರ್ಧಾರಣೆಯನ್ನು ವಿಚಾರದ ಆಧಾರವಿಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಿಷಯ ವನ್ನು ನಾವು ನೆನಪಿಡಬೇಕು. ಆಚಾರಕ್ಕೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಪರಮೇಶ್ವರನೆಂಬ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವೇ ಪರಮಾಧಾರವು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲರೂ ಅದೊಂದನ್ನೇ ಲಕ್ಷ್ಯ ದಲ್ಲಿಟ್ಟಿರಬೇಕು - ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

೪೬. ವೇದಾಂತವೂ ಜನಜೀವನವೂ

ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಈಗಿನ ಜನಜೀವನಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸಹಾಯವಿದೆ ? ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಕೆಲವರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹೊಳೆದ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಈಗೇತಕ್ಕೆ ನಾವು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕು ? - ಎಂದು ಅನೇಕರು ಆಗಾಗ್ಗೆ ಕೇಳುತ್ತಿದಾರೆ. ಇದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದು. ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಗೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು ? - ಎಂದು ಕೇಳುವವರು ಪ್ರಯೋಜನಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಜನವೆಂದರೆ ಬರಿಯ ಊಟ, ಬಟ್ಟೆ, ಹಣ, ಕಾಸು - ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಅಷ್ಟನ್ನೇ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನ ವೆನ್ನುವದಾದರೆ ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೂ ಹತ್ತಬೇಕಾಗುವದು. ಜ್ಯೋತಿಷಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಗುಣಿಸುತ್ತಿದ್ದ ತಂದೆಯ ಬಳಿ ಬಂದು ಅವನ ಹುಡುಗನು "ಅಪ್ಪ, ಈ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕರಿಗಡಬು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆಯೆ ?" ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅಪ್ಪನು ಏನು ಹೇಳಬೇಕು ? ಹುಡುಗನ ಪ್ರಯೋಜನದೃಷ್ಟಿಯು ಬೇರೆ, ಜ್ಯೋತಿಷ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಪ್ರಯೋಜನದೃಷ್ಟಿಯು ಬೇರೆ. ಹೊಟ್ಟೆಬಟ್ಟೆಯ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಬಯಸುವವರು ಆ ಹುಡುಗನಂತೆಯೇ ಪ್ರಯೋಜನಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಂಕುಚಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಪ್ರಯೋಜನಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾದರೆ ಈಗಿನ ಸಕಲವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳಲ್ಲಿ

ಕಲಿಸುವ ಪ್ರೌಢಗಣಿತ, ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ವಾದಗಳು, ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ - ಮುಂತಾದವುಗಳ ಮೇಲೂ ಇದೇ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಹಾಕಬಹುದು. ಲೆಕ್ಕಾಚಾರವು ಬೇಕಾಗಲಿ, ಆದರೆ ೦೦೦೦೦೦೦5 ಇಂಥ ಅಂಕೆಗಳು ಏಕೆ ? ಕರಾರುವಾಕ ಪರಿಮಿತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು ಎಂದರೆ ಅದರಿಂದೇನು ಪ್ರಯೋಜನ ? ವಿದ್ಯುದ್ದೀಪಗಳೇನೊ ಸರಿ. ಆದರೆ ವಿದ್ಯುಚ್ಛಕ್ತಿಯ ವಿಷಯಕ್ಕಿರುವ ಲಕ್ಷಣಪ್ರಮಾಣಗಳೇಕೆ ? - ಎಂದು ಅಂಥವರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬಹುದು. ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಪ್ರೌಢವಿಚಾರವೂ ಕೇವಲ ಹೊಟ್ಟೆಬಟ್ಟೆಗಳಿಗಾಗಿ ಅಲ್ಲ ; ಅವುಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಸ್ಥೂಲಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಎಂದು ಭೌತಿಕವಿಶಾರದರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಸ್ತುಶೋಧನೆಗಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಸಾವಿರಾರುರೂಪಾಯಿಗಳನ್ನು ಕಳೆಯುವದೂ ಆ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜನ್ಮವನ್ನೇ ಕಳೆಯುವದೂ ಏತಕ್ಕೆ ? ಅದರಿಂದಲೇ ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆನಂದವಾಗುತ್ತದೆ. ತತ್ತ್ವಾನ್ವೇಷಣೆಗೆ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಕೇಳುವದು ಎಂದಿಗೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನವೇ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಯೋಜನವು. ಆ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆಗುವ ಅನರ್ಥಗಳೆಲ್ಲವೂ ಆ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಹೋಗುವವೆಂಬ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವು ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಮಿಕ್ಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಿಶ್ವದ ಏಕದೇಶವನ್ನು ಕುರಿತ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಳೆಯುತ್ತವೆ ; ಅವುಗಳು ಕೊಡುವ ಜ್ಞಾನವು ಆಗಾಗ್ಗೆ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಿರಲೂಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಜ್ಞಾನವು ಇಡಿಯ ವಿಶ್ವದ ಪರಮಾರ್ಥದ ವಿಷಯವಾದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಕಳೆದು ಪರಮಾನಂದವನ್ನೇ ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಪರಮಪ್ರಯೋಜನವು. ಈ ಪರಮಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದು ಬಹುದೂರದ ಮಾತಾದ್ದರಿಂದ ಅದಂತಿರಲಿ. ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ತೀರ ಒಳಮರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೂ ಏಕದೇಶವನ್ನು ತಿಳಿದು ಮಿಕ್ಕದ್ದನ್ನು ನಂಬಿ ಅದನ್ನು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಲಾಭವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಹಾಗೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದೆ ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಈಗ ಕಂಡುಹಿಡಿಯೋಣ. ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಪರಮಾರ್ಥವು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಅದರ ಇರವೇ ನಮ್ಮ ಇರವಿಗೆ ಮೂಲವು, ಆ ಜ್ಞಾನವೇ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಜ್ಞಾನದ ಬೆಳಕು, ಆ ಆನಂದವೇ ನಮ್ಮ ಸುಖಲವಗಳ ಮೂಲವು - ಹೀಗೆಂದು ನಂಬಿದಮಾತ್ರದಿಂದ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಜನವುಂಟೆ ? ''ನಾನು ಭರತಖಂಡದ ನಿವಾಸಿಯು'' ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತಂದರೆ ಏನೇನು ಪ್ರಯೋಜನವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವರೋ ಅದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಇಲ್ಲಿ ನೆನಸಿ

ಕೊಳ್ಳಿರಿ. ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನೇ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಎಂಥ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗುವದೆಂಬುದು ಆಗ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದು. ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಸಿಪಾಯಿ ದಂಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿದವರು ಸಿಕ್ಕಿದವರನ್ನು ಹೊಡೆಯುವಷ್ಟು ಗಲಭೆಯಾಯಿತಂತೆ. ಆಗ ಒಬ್ಬ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯನ್ನು ಯಾರೋ ಹೊಡೆದು ಗಾಯಗೊಳಿಸಿದರು ; ಸಾತ್ವಿಕರಾದ ಕೆಲವರು ಅವರನ್ನು ಬಿಸಿಡಿಕೊಂಡು ಬಂದು ಉಪಚರಿಸಿದರು. ಆಗ ಒಬ್ಬನು ಅವರಿಗೆ ಹಾಲುಹಾಕುತ್ತಾ "ಸ್ವಾಮಿ, ನನ್ನ ಗುರುತು ಸಿಕ್ಕಿತೆ ?" ಎಂದು ಮಾತನಾಡಿಸಲು ಆ ಮಹಾತ್ಮರು "ಆಗ ಹೊಡೆದವನೂ ನೀನೇ, ಈಗ ಹಾಲು ಹಾಕುವವನೂ ನೀನೇ ; ನೀನಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ಯಾರು ಇದಾರೆ !" ಎಂದರಂತೆ ! ಶತ್ರುಗಳು, ಮಿತ್ರರು, ಉದಾಸೀನರು - ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ಒಬ್ಬ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನೇ ಕಾಣುವ ಇಂಥ ಶಾಂತಿ ಸ್ವರೂಪವು ಬಂದರೆ ಯಾರಿಗೆ ತಾನೆ ಭೂಷಣವಲ್ಲ !

ಇಂಥ ಶಾಂತಿಯಿಂದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಭಂಗವುಂಟಾದೀತೆಂದು ಅಂಜುವ ಕೆಲಸ ವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಶಾಂತನಾದವನಿಗೇ ಧೈರ್ಯವು ಹೆಚ್ಚುವದು. ಒಬ್ಬ ಮಹಾತ್ಮಗಾಂಧಿ ಯವರನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಶಾಂತಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನೇ ವಶಗೊಳಿಸಿ ಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಪರದೇಶದವರುಕೂಡ ತಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿಯು ನೆಲಸುವದಕ್ಕೆ ಸಲಹೆಕೊಡಿರೆಂದು ಅವರನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಶಾಂತಿಧೈರ್ಯಗಳ ಮೂಲವಾದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಹರಡಿದರೆ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ನೆಮ್ಮದಿಯುಂಟಾದೀತು ! ಈಗಿನ ನಮ್ಮ ವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳಲ್ಲಿ ತಯಾರಾಗಿರುವ ತರುಣರನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಅವರಿಗೆ 'ಜೀವನಕ್ಕೇನು ಗತಿ !' - ಎಂಬ ಯೋಚನೆಯು ಬೆನ್ನಂಟಿಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಅವರ ಮುಖದಲ್ಲಿ ಅಧೈರ್ಯದ ಮುದ್ರೆಯು ಕಾಣುತ್ತಿರುವದು. ನಿರುದ್ಯೋಗ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೇನೆಂಬುದು ಆ ಹುಡುಗರ ದಂಡನ್ನು ನೋಡಿದ ಕೂಡಲೆ ಶಿಲಾ ಮೂರ್ತಿಯು ಒಡೆದುಮೂಡಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅವರಿಗೆ ಮೇಲಿನ ಅಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನು ಕಾಣುವದೆಂದರೆ ನಡುಕ, ದೀನತೆ ! ಅವರಿಗೆಲ್ಲ ಹೇಗಾದರೂ ನಾವು ಕೆಲಸಕೊಟ್ಟರೂ ಅವರ ಹೊಟ್ಟೆಗಿಷ್ಟು ಗಂಜಿಹಾಕಿದಂತಾಗುವದೇ ಹೊರತು ಅವರಿಗೆ ಧೈರ್ಯವು ಬರ ಲಾರದು. ಅವರಲ್ಲಿ ದೇಹಾಭಿಮಾನವು ತುಂಬಿತುಳುಕುತ್ತಿರುವದು. ಮೊದಲಿ ನಿಂದಲೂ ದೇಹವನ್ನು ಶೃಂಗರಿಸುವದು, ಮೂರು ಊಟ, ಎರಡು ಉಪಹಾರ - ಮುಂತಾದವುಗಳ ಚಟವನ್ನು ಅವರಿಗೆ ನಾವು ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟುಬಿಟ್ಟಿರುವೆವು. ಭೂಮಂಡಲದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದಿರುವ ಆಹಾರಸಾಮಗ್ರಿಯು ಜನರಿಗೆ ತಕ್ಕಷ್ಟಿಲ್ಲವೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಅವರಿಗೆ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ ; ಮಧ್ಯಾಹ್ನಕ್ಕೆ ಕಾಫಿಯಿಲ್ಲ ವೆಂದರೆ ಭೂಕಂಪವಾದಷ್ಟು ಅಂಜಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ ! ಅವರು ಓದಿರುವದಾದರೂ ಹೇಗೆ ? ಪ್ಯಾಸಾಗುವದಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಬರೆಯಬೇಕೋ ಅಷ್ಟನ್ನು ಪಠ್ಯ

ಪುಸ್ತಕಗಳ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಿಂದ ಕಲಿತುಕೊಂಡರೆ ಸಾಕು, ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಯಾರಿಗೆ ಬೇಕು ? ಹೀಗೆ ಹುಟ್ಟಿದಂದಿನಿಂದ ಸಾಯುವವರೆಗೂ ದೇಹಾಭಿಮಾನವನ್ನೇ ಮುಂದು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೊಟ್ಟೆಬಟ್ಟೆಗಳ ಚಿಂತೆಯಿಂದಲೇ ಕಾಲಕಳೆಯುವವರಿಂದ ದೇಶದ ಉದ್ಧಾರವಾದೀತೆ ? ಅವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಉದ್ಧಾರವೇ ಪರಾಧೀನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದೇಹಾತ್ಮ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಅನುಕೂಲಗಳು ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿರುವದೇ ಈ ಕಲಿಕಾಲದ ಅಸಾಧಾರಣಧರ್ಮವು. ದೇಹಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬಿಡಿಸುವವರು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ಪ್ರಕಟನೆಗಳು ಮನೆಮನೆಗೂ ಬಂದುಹೋಗುತ್ತಿವೆ ! ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಪ್ರಸಾರದಿಂದ ದೇಹಾತ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿದರೆ ಈ ಅನರ್ಥವೆಲ್ಲ ಮಾಯವಾದೀತು.

ಗಂಡಸರು, ಹೆಂಗಸರು, ಮಕ್ಕಳು, ವೃದ್ಧರು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು, ಅಧಿಕಾರಿಗಳು, ಭೃತ್ಯರು, ಸರಕಾರದವರು, ಪ್ರಜೆಗಳು - ಎಲ್ಲರೂ ಈ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಲಾಭವನ್ನು ಪಡೆಯುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಅನುಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿಚಾರಗಳ ಫಲವನ್ನು ಕಾಣುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆಳಾಗಿರುವವನು ಈ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಉತ್ತಮನಾದ ಸೇವಕನಾಗುವನು, ಅರಸನಾದವನು ಉತ್ತಮನಾದ ಅರಸಾಗುವನು. ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯೇ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆಲ್ಲ ಅಡಿಗಲ್ಲು. ಈಗಿನ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಇದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಮೇಲುಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಏರಬಹುದು.

ಇದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ಭೌತಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ಬೋಸ್‌ರವರು ''ಏಕಂ ಸದ್ವಿಪ್ರಾ ಬಹುಧಾ ವದನ್ತಿ'' ಎಂಬ ಋಷಿವಾಕ್ಯವನ್ನು ಮನನಮಾಡಿ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಪ್ರಾಣತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಪ್ರಾಣವು ಪ್ರಸರಿಸಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ಅವರು ಈ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಪಟ್ಟ ಸಾಹಸವು ಎಂಥ ಸ್ತುತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ ! ಮಾನಸಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಈಗ ನಾವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ರೀತಿಯಿಂದ ಕಲಿಯುತ್ತಿದ್ದೇವಷ್ಟೆ. ಈಗ ಆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯೊಂದನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹಿಡಿದಿರುತ್ತದೆ ; ಕನಸನ್ನು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಶೋಧನೆಮಾಡುತ್ತಿದಾರೆ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತದ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಯಾವ ಮಹಾರಾಯನಾದರೂ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟೋ ಅಮೋಘವಾದ ರಹಸ್ಯಗಳು ಹೊರಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದಾವು. ಇದರಂತೆ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈಗ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ತಾರ್ಕಿಕರು ಲಕ್ಷಣ ಪರಿಷ್ಕಾರದಲ್ಲಿಯೇ ತಮ್ಮ ಆಯುಸ್ಸನ್ನೆಲ್ಲ ಕಳೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯಗಳಮೇಲೆ, ವೇದಾಂತದ ಬೆಳಕು ಬೀಳಲಿ, ಆಗ ಅದಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಜೀವಕಳೆ

ಬರುತ್ತದೆ ! ವೇದಾಂತಸಮ್ಮತವಾದ ತರ್ಕವನ್ನೂ ಆ ಶಾಸ್ತ್ರದವರು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದು ಕೊಂಡರೆ ಅದು ಎಷ್ಟು ವಿಶಾಲವಾಗುವದೆಂಬುದು ಆಗ ತಾನೇ ಗೊತ್ತಾದೀತು.

ಇವೆಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾಗುವ ಪ್ರಯೋಜನಗಳು. ಇನ್ನು ರಾಜಕೀಯದ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿರಿ. ಈಗಿನ ರಾಜಕೀಯಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಎಂಥ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿದೆಯೆಂಬುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತೇ ಇದೆ. ಈಗ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ರಾಜ್ಯ, ಏಕಪ್ರಭುತ್ವರಾಜ್ಯ, ಕತಿಪಯಾಧಿಕಾರರಾಜ್ಯ, ನಿರಂಕುಶಸ್ವತಂತ್ರಾಧಿಕಾರಿರಾಜ್ಯ - ಮುಂತಾದ ರಾಜ್ಯಪದ್ಧತಿಗಳು ಒಂದೊಂದಕ್ಕೆ ತಾಟಾಡಿ ಯಾವದು ಬದುಕಬೇಕು, ಯಾವದು ಸಾಯಬೇಕು ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಎದ್ದುಕೊಂಡಿದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯದೇಶ ಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಪೆಡಂಭೂತವು ಹೇಗೆ ಅದೃಶ್ಯವಾಗುವದೋ ಯಾವ ರಾಜ ತಂತ್ರನಿಪುಣನಿಗೂ ಊಹಿಸಲಶಕ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಂಗ್ಲಿಷು ಕವಿಯೊಬ್ಬನು ಹೇಳಿದಂತೆ ರಾಜ್ಯಪದ್ಧತಿಗಳ ಆಕಾರದಿಂದಲ್ಲ ಅದಕ್ಕೆ ಶಕ್ತಿಬರುವದು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ರುವ ಧಾರ್ಮಿಕಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಯಾವ ರಾಜ್ಯವು ಧರ್ಮನೀತಿಗಳ ಬೆಂಬಲದಿಂದ ಪ್ರಜೆಗಳ ಸುಖಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬಲವಿತ್ತೆಂಬುದು ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣಕಾಲಗಳಲ್ಲಲ್ಲದೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಆಳಿದ ಅಶೋಕಚಕ್ರವರ್ತಿಯೇ ಮುಂತಾದವರ ಇತಿಹಾಸದಿಂದಲೂ ನೈತಿಕಬೆಂಬಲದಿಂದ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಎಷ್ಟು ಬಲಪಡಿಸಬಹುದೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗು ತ್ತದೆ. ನೀತಿಗೆಲ್ಲ ಅಡಿಗಲ್ಲಾಗಿರುವ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ರಾಜಕೀಯಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಪಡೆಯಬಹುದೆಂಬುದು ಇದರಿಂದಲೇ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಈ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಸಮಾಜಸುಧಾರಣೆಗೂ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದಾಗ ನಮ್ಮ ದೇಶವು ಪರರಾಜರ ಧಾಳಿಗೆ ಈಡಾಗಿರ ಲಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿಯ ಸಂಪತ್ತು ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿತ್ತು. ಜನರ ಸಮಾಜವೂ ಸುಸಂಸ್ಕೃತ ವಾಗಿತ್ತು. ಈಗಿನ ಸಮಾಜನ್ಯೂನತೆಗಳು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಎಂದು ಪೂರ್ವದ ಇತಿಹಾಸ ದಿಂದ ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ. ಯಾವ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ, ಹೆಂಗಸರು ಧಾರ್ಮಿಕ ರಾದರೆ ಆ ದೇಶಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬಲವಿರುತ್ತದೆ, ಅವರು ಧರ್ಮಬಾಹ್ಯರಾದರೆ ಆ ದೇಶಕ್ಕೇ ಒಂದು ಅಪಾಯವಿರುತ್ತದೆ. ಬಡವರ ಗೋಳೆಂಬ ರೋಗವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿ ಅವರನ್ನು ಉದ್ಧಾರಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಸಂಜೀವಿನಿಯು ; ಸ್ತ್ರೀಯರ ಏಳಿಗೆಗೆ ಅದು ಒಂದು ಉತ್ತಮವಾದ ಸಾಧನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈಗಿನಂತೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡುವ ಬದಲು ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿದ್ಯೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕರ್ಮ ಯೋಗವನ್ನವಲಂಬಿಸಿದರೆ ಈಗಿನ ಎಷ್ಟೋ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಬಹುಸುಲಭವಾಗಿ ಮಾಯವಾದಾವು !

ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯೆಂಬುದು ಒಂದು ಕುಪ್ಪಿಯ ಮಾತ್ರೆಯಿದ್ದಂತೆ. ಅದನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಅನುಪಾನಗಳಿಂದ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟರೆ ಅದರಿಂದ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಫಲವು ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮ, ಉಪಾಸನೆ, ಜ್ಞಾನ - ಇವೆಲ್ಲ ಅದರ ರೂಪಬೇಧ ಗಳೇ. ಅದನ್ನು ಅರಸರಿಗೆ ಧರ್ಮರಕ್ಷಣಬುದ್ಧಿ, ಸಾಹಸ, ಮುಂತಾದವುಗಳು ಉಕ್ಕು ವಂತೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ ಶಮದಮಾದಿಗಳು ಮೂಡುವಂತೆ, ವೈಶ್ಯನಿಗೆ ಪ್ರಜಾಸೌಖ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿರುವಂತೆ - ಹೀಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಲಿಸಬೇಕು. ಇಂಗ್ಲಿಷಿ ನಲ್ಲಿಯೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬಲ್ಲವರಿಂದ ಬರೆಯಿಸಬೇಕು. ವಿದ್ಯಾವಂತರಾದ ಸಾಧುಸಂತರನ್ನು ಗೌರವಿಸಿ ಅವರಿಂದಲೇ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಸಬೇಕು. ಆಗಲೇ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ನಮ್ಮ ತರುಣರ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ನೆಲಸುವದು, ನಿಜವಾದ ದೇಶಾಭಿಮಾನವು ಬರುವದು, ಲೋಕಕ್ಕೆ ಕಲ್ಯಾಣವಾಗುವದು.

೪೭. ವೇದಾಂತವೂ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವೂ

ಶ್ರೀಗಳು ತಮ್ಮ ಚಿಕ್ಕಂದಿನಿಂದ ಈವರೆಗೆ ತಾವು ಕಣ್ಣಾರೆ ಕಂಡಿರುವ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ವಿವಿಧಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ವಿವರಿಸಿದರು. ಕೂಲಿಯ ಮಠಗಳು, ಸರ್ಕಾರಿ ಪ್ರೈಮರಿ ಸ್ಕೂಲುಗಳು, ಹೈಸ್ಕೂಲುಕಾಲೇಜುಗಳು - ಇವುಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಬೋಧನಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿ, ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನದ ಮತ್ತು ಗಣಿತಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾ ಬಂದದ್ದು, ಲಲಿತಕಲೆಗಳ ಅನಾದರ - ಇವುಗಳಾದ ಬಳಿಕ ಕೈಕೆಲಸದ ಬೋಧನೆ ಬಂದು ಈಚೀಚೆಗೆ ಶಿಕ್ಷಣದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಸಂಪಾದನೆಯನ್ನೂ ಮಾಡುವದನ್ನು ಕಲಿಯಬೇಕು ಎಂಬ ನೀತಿಯನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕೆ ತರಲಾಗಿದೆ - ಎಂಬುದನ್ನು ಶ್ರೋತೃಗಳ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದರು. ಜನರಲ್ಲಿಯೂ, ರಾಷ್ಟ್ರ ಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಸ್ಪರ್ಧಾಬುದ್ಧಿಯು ಹೆಚ್ಚಾದಂತೆಲ್ಲ ಜೀವನಕ್ಕಾಗಿ ದುಡಿಯುವದನ್ನೇ ಅಲ್ಲದೆ ದೇಶದ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಸೈನಿಕಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆಯು ವದೂ ಅವಶ್ಯವಾಗುತ್ತಾಬಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿದರು.

ಹಿಂದಿನ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ವಿಷಯವು ಒಡೆದುಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆಯಾ ಕಾಲ, ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭ - ಇವುಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಜನರು ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಬಂದಿರು ತ್ತಾರೆ. ಈಗ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಕೂಡ ಸದ್ಯದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುವ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕೇ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ನೀಡಬೇಕೆಂದು ನಾವು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಿದೇವೆ. ನಮಗೆ ಆಹಾರವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬೇಕಾದರೆ "ಅನ್ನಂ ಬ್ರಹ್ಮೇತ್ಯುಪಾಸೀತ, ಅನ್ನಂ ಬಹು

ಕುರ್ವೀತ'' - ಮುಂತಾದ ವಚನಗಳು ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಕೊಡ ಬೇಕು ; ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡುವ ಕಾಲವು ಬಂದರೆ 'ತಸ್ಮಾದ್ಯುಧ್ಯಸ್ವ ಭಾರತ', **'Fight for the Lord'** ಎಂಬಂಥ ವಾಕ್ಯಗಳು ಸೇವೆಗೆ ನಿಂತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ; ಜನರಿಗೆ ಕಲಹವಾಡಿ ಸಾಕಾದಾಗ 'ಓಂ ಶಾಂತಿಃ ಶಾಂತಿಃ ಶಾಂತಿಃ' ಎಂಬ ಮಂತ್ರವು ಕೈಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಮುಂದೆ ನಿಲ್ಲಬೇಕು ! ಹೀಗೆ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಹಿಂದಕ್ಕೊಂದು ಸೂತ್ರ, ಇಂದಿಗೊಂದು ಸೂತ್ರ, ನಾಳೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಸೂತ್ರ - ಎಂದು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವವರಿಗೆ ಧರ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನೂ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೂ ಕಾನೂನಿನಿಂದ ಬಹುಜನಮತ ಗಣನೆಯಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಕಾಲವು ಸಮೀಪಿಸಿರುವದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಜೀವನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಅನವಶ್ಯವೆಂದಾಗಲಿ ಅದನ್ನು ಜನರಿಗೆ ಹೇಳಿಕೊಡಬಾರದೆಂದಾಗಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟು ಸಂಕುಚಿತಾರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವದು ಸರ್ವಥಾ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳದೆ ಇರುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ವಿದ್ಯೆ ಎಂದರೆ ತಿಳಿವಳಿಕೆ, ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಇದ್ದಂತೆ ಅರಿತು ಕೊಳ್ಳುವ ಜ್ಞಾನ. ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಘಳಿಗೆಗೊಂದು ವಿಧವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡಾಗುವ ವಿಷಯ ಗಳ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ವರ್ತಮಾನಪತ್ರಿಕೆಗಳಿಂದ ಬರಬಹುದು ; ಆ ವಿಷಯಗಳಂತೆಯೇ ಆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ ಮಾರ್ಪಡುವದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆ, ಪೂರ್ಣವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆ - ಹೀಗೆ ಬದಲಾಯಿಸಲಾರದು ; ಬದಲಾಯಿಸು ವದು ನಿಜವಾದರೆ ಅದು ಪೂರ್ಣವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ ಆಗಲಾರದು.

ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ಪರಿಪೂರ್ಣಮನುಷ್ಯನಾಗಿರುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ತತ್ತ್ವದ ತಿಳಿವಳಿಕೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಸ್ಥೂಲಶರೀರ, ಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರ - ಇವು ಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಜೀವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ - ಇವೆಲ್ಲವೂ ಆರೋಗ್ಯವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ವಿಕಾಸವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೆಲ್ಲ ಪೂರ್ಣವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿರಬೇಕಲ್ಲವೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಅಚೇತನ ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವಭಾವ, ರಚನೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವಂತೆಯೇ, ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಸ್ವಭಾವಾದಿಗಳನ್ನೂ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೇಲಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೂ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ಮತ್ತು ತನಗೂ ತನ್ನ ಹೊರಗೂ ಇರುವವರಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಅರಿವು ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಶರೀರವೊಂದೇ ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಮನಸ್ಸೂ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಅಡಿಯಾಳಾಗಿರುವಂತೆ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸಮಾಡಿಸಿದರೆ ಸಾಲದು ; ಮಾನವನು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೇ ಮಾನವನೆನಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಮನಸ್ಸಿಗೆ ನೀತಿ, ಮತ - ಇವೂ ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದು, ಮಾಡಬಹುದಾದದ್ದು, ಮಾಡಲೇ

ಬಾರದ್ದು - ಎಂಬ ವಿವೇಕವಿಲ್ಲದೆ ಮನುಷ್ಯನು ಮನುಷ್ಯನಾಗಿ ಬಾಳುವದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮನಃಸಾಕ್ಷಿ ಎಂಬುದೊಂದು ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗವಾಗಿದೆ ; ಮನಃಸಾಕ್ಷಿ ಎಂದರೆ ಆಯಾ ಕಾಲದೇಶಾದಿಗಳ ಸಂನಿವೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಇರಬೇಕಾದ ನಡೆನುಡಿಗಳನ್ನು ಸರಿತಪ್ಪೆಂದು ಹೇಳುವ ಮನಃಶಕ್ತಿವಿಶೇಷವು ಜನರಿಗೆ ಎಷ್ಟೇ ನಾಸ್ತಿಕ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದರೂ ಈಶ್ವರನ ಅಸ್ತಿತ್ವ, ಶ್ರದ್ಧಾಭಕ್ತಿಗಳ ಆವಶ್ಯಕತೆ - ಇವುಗಳನ್ನು ಮನುಷ್ಯನ ಅಂತಃಕರಣದಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒರಸಿಹಾಕುವದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಸರಕಾರವು ಕೆಲವು ನಿಮಿತ್ತಗಳಿಂದ ಧರ್ಮಾತೀತವಾಗಿರಬಹುದು ; ಆದರೆ ಅದು ಧರ್ಮವಿರೋಧಿಯಾಗಿರುವದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸರಕಾರದಲ್ಲಿರುವ ಉದ್ಯೋಗಿಗಳಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರಿಗೂ ನೀತಿದೈವಭಕ್ತಿಗಳು ಅತ್ಯವಶ್ಯ ; ಅವುಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಉಸಿರುಕಟ್ಟುವಂತೆ ಕತ್ತುಹಿಸುಕುವದು ಪೂರ್ಣವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವಾಗಲಾರದು.

ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆಲ್ಲ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ವೇದಾಂತವನ್ನು ಜನರಿಗೆ ತಿಳಿಯಿಸಿಕೊಡದೆ ಇದ್ದರೆ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವು ಎಂದಿಗೂ ಪೂರ್ಣವೆನಿಸಲಾರದು. ವೇದಾಂತಬೋಧನವೆಂದರೆ ಉಪನಯನಮಾಡಿಸುವದು, ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿಸುವದು, ಭಾಷ್ಯಪಾರಾಯಣ ಮಾಡಿಸುವದು - ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನೇನೂ ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರದಷ್ಟೇ, ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ, ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿರುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ವೇದಾಂತದಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರ ಆತ್ಮನ ವಿಚಾರವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಎಂಥ ನಾಸ್ತಿಕನಿಗೂ ತನ್ನ ಆತ್ಮನಿಲ್ಲ, ತಾನೇ ಇಲ್ಲ, ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮವಿಚಾರದ ರೂಪರೇಖೆಯನ್ನಾದರೂ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿರಿಸಬೇಕಲ್ಲವೆ ? ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವೆಂಬುದು ಯುಕ್ತಿಸಿದ್ಧವಲ್ಲ ; ಆತ್ಮನ ಅನುಭವವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಯಾರೊಬ್ಬರೂ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹಾರಲಾರೆವು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವ ಜಗತ್ತೂ ಅದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಸುಖದುಃಖಾನುಭವಗಳೂ ಈ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಏಕದೇಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮಭಿತ್ತಿಯ ಮೇಲಲ್ಲವೆ, ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರದ ಚಿತ್ರವು ಕಾಣಿಸುವದು ? ವೇದಾಂತದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವದು ನಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಡದೆ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಎಣಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅವಲಂಬನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಾವಿರುತ್ತೇವೆ, ಅದೇ ನಮ್ಮ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವು - ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ನಿರಾಶೆ, ಹೇಡಿತನ, ಸೋಮಾರಿತನ - ಇವೆಲ್ಲ ಹುಟ್ಟಡಗಿಹೋಗುವವು ; ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಧೈರ್ಯವೂ, ಸರ್ವಪ್ರೇಮವೂ ಜೀವನಸೂತ್ರಗಳಾಗುವವು.

ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಬೇಕು ; ಅದನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಗೌಣಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ರಾಗಿರುವವರು ತಮ್ಮ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನರಿತು ತಾವೂ ವೇದವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಣಾತ ರಾಗಿ ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ಅದನ್ನು ಪ್ರಚಾರಮಾಡಬೇಕು ; ಉಳಿದವರು ಅವರಿಗೆ ನೆರ ವಾಗಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವು ಬದುಕಿ ಲೋಕವನ್ನೇ ಉದ್ಧಾರಮಾಡುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತದ ಸಾರವು ಯಾರೋ ಕೆಲವರು ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳ ಸ್ವತ್ತಾಗಬಾರದು. ಅದರ ಸಾರವನ್ನು ವ್ಯವಹಾರಸ್ಥರು ಆದಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅರಿತುಕೊಂಡು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಉಪ ಯೋಗಿಸಬೇಕು. ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವದ ಅರಿವಿಲ್ಲದವರ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸ ಬೇಕು. ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವದ ಅರಿವಿಲ್ಲದವರ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಅದನ್ನು ಅರಿತಿರುವವರ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಬಹಳ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಇರುತ್ತದೆ.

ಮನುಷ್ಯನು ಕೆಲವು ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಕಲಿತಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅಕ್ಷರವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿತಂತೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಶರೀರಪ್ರಧಾನವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಧನಸಂಪಾದನೆ ಮಾಡಿ ಶರೀರದ ಭೋಗಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ರಾಶಿಹಾಕಿಕೊಂಡ ಮಾತ್ರದಿಂದಲಾಗಲಿ, ದೇಶವಿದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸಿ ಆಧುನಿಕಕಾಲದ ಯಂತ್ರೋಪ ಕರಣಗಳನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಚಾತುರಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡಮಾತ್ರದಿಂದ ಲಾಗಲಿ ಅವನು ವಿದ್ಯಾವಂತನೆನಿಸುವದಿಲ್ಲ. "ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಸ್ತಂಬಪರ್ಯಂತವಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಒಬ್ಬನೇ ಪರಮಾತ್ಮನಿರುತ್ತಾನೆ. ನಾಶರಹಿತನಾದ ಆತನನ್ನರಿತು ಕೊಂಡು ಸರ್ವತ್ರಸಮಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಗಳಿಸುವ ಗುರಿಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದೇ ನಿಜವಾದ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಗುರುತು." ಈ ಅಕ್ಷರಪರಮಾತ್ಮನ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಲೌಕಿಕವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಕ್ರಮವನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬುದ್ಧಿ ಯನ್ನು ಆ ಭಗವಂತನೇ ನಮಗೆ ಅನುಗ್ರಹಿಸಲಿ ! ವೇದಾಂತವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಲೋಕಕ್ಕೆಲ್ಲ ತಮ್ಮ ಅಮೋಘಗ್ರಂಥಗಳ ಮೂಲಕ ಸೂರೆಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಶ್ರೀಶಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರವರೂ ಅನುಗ್ರಹಿಸಲಿ ! - ಎಂದು ಹಾರೈಸುತ್ತೇನೆ.

೪೮. ಈಗಿನ ಜನತೆಗೆ ವೇದಾಂತದ ಪ್ರಯೋಜನ

ಈಗಿನ ಜನರಲ್ಲಿ ಏನು ವಿಶೇಷ ? ಈಗ ಸುಮಾರು ನೂರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಭೂಮಂಡಲದ ಜನರ ಜೀವನವು ದೊಡ್ಡಮಾರ್ಪಾಡನ್ನು ಹೊಂದಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬೆಳೆಯಿಸಿ ಅದನ್ನು ತಾವೂ ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಕೊಂಡು ಮಿಕ್ಕದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹರಡಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನದ ಅವಲಂಬನೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವವರು ಈಗಿನವರು. ಈಗಿನವರಾದ ನಾವು

ಅನ್ನ, ಬಟ್ಟೆ, ನೀರು, ವಿದ್ಯೆ, ಪ್ರಯಾಣಸೌಕರ್ಯ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಸಾಧನವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದೇವೆ ? ಯಂತ್ರಗಳಿಂದ ಉಳುವದು, ಪೈರು ಕೊಯ್ಯುವದು, ಒಕ್ಕುವದು - ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಸಾಯಕರ್ಮಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ ; ಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕುಟ್ಟುವ ಯಂತ್ರಗಳು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬರುತ್ತಿವೆ. ಈಗ ಅಡಿಗೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಕುಕ್ಕರ್ ಮುಂತಾದ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾಫಿಪುಡಿ, ಟೀಸೊಪ್ಪು ಮುಂತಾದವು ಮನುಷ್ಯನ ಕೈಮುಟ್ಟಿಸದೆ ತಯಾರಾದದ್ದು ಎಂದು ಹೊಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಬಟ್ಟೆಗಳೂ ಉಡುಪುಗಳೂ ಯಂತ್ರದಲ್ಲಿ ತಯಾರಾಗುತ್ತವೆ. ನೀರನ್ನು ಯಂತ್ರದಿಂದ ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ, ದೀಪಗಳಿಗೆ ವಿದ್ಯುಚ್ಛಕ್ತಿ ಯನ್ನು ಯಂತ್ರಗಳಿಂದ ಉತ್ಪತ್ತಿಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಟೆಲಿಗ್ರಾಫ್, ಟೆಲಿಫೋನ್, ರೇಡಿಯೋ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಮೂಲಕ ಕಳುಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಯಾಣವನ್ನು ರೈಲು, ಜಹಜು, ಏರೋಪ್ಲೇನ್ - ಮುಂತಾದ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಸಮಾಜದ ವಿನೋದಗಳಿಗೆ ಸಿನೆಮ ಮುಂತಾದ ಯಂತ್ರಸಾಧನಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ ; ವಿದ್ಯೆಗೆ ತರಬಿಯತ್ತಾದ ಉಪಾಧ್ಯಾಯರು, ಸ್ಕೂಲುಗಳು ಮುಂತಾದ ಹೊಸಉಪಾಯಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ರಾಜಕೀಯವಾದ ಯುದ್ಧಗಳು ಬಗೆಬಗೆಯ ಯಾಂತ್ರಿಕಸಾಧನಗಳಿಂದಲೇ ಸಾಗುವವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಗಿನವರು ಎಂದರೆ ಯಂತ್ರಯುಗದವರು, ಭೋಗಕ್ಕೆ ಯಂತ್ರಗಳನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸುವವರು. ಇವರಿಗೆ ವೇದಾಂತದಿಂದ ಉಪಯೋಗವುಂಟೆ ?

ಯಂತ್ರಗಳ ಉಪಯೋಗದಿಂದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸ ಬೇಕಾಗುವದಿಲ್ಲ, ಕಾಲವೂ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ ; ಸುಲಭವಾಗಿ ಬೇಗಬೇಗನೆ ಅನೇಕ ಭೋಗಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ; ಇಷ್ಟು ಅವುಗಳ ಗುಣ. ಆದರೆ ಯಂತ್ರವನ್ನು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರು ಮಾಡಲಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಯಂತ್ರದೇವತೆಯು ಕಾಲವನ್ನೂ ಕಷ್ಟವನ್ನೂ ಉಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾಳೆಂಬುದು ನಿಜ ; ಆದರೆ ತಕ್ಕ ಬಲಿ ಕೊಡಬೇಕು. ಶೇಕಡ ೭೫ ಜನರಾದರೂ ನನ್ನ ಆರಾಧನೆ ಮಾಡಿದರೆ ನಾನು ಪ್ರಸಾದವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಅನೇಕರು ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಯಂತ್ರಗಳನ್ನು ತಯಾರಿಸಬಹುದು ; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವ ಖರ್ಚು ಅಪರಿಮಿತ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಅವನ್ನು ತಯಾರುಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಕಷ್ಟಪಡುವವರೂ ಬಹಳ ಮಂದಿ ಬೇಕು. ಯಂತ್ರಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಬೇಕೆನ್ನುವವರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ತಯಾರುಮಾಡಿ ಅವುಗಳಿಂದ ಲಾಭವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆನ್ನುವವರೂ ಒಂದಾಗು ತ್ತಾರೆ ; ಯಂತ್ರವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೂ ಅದನ್ನು ನಡೆಯಿಸುವದಕ್ಕೂ ದುಡಿಯುವ ಕೂಲಿಗಳ ಹೊಟ್ಟೆಯಮೇಲೆ ಹೊಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕೂಲಿಗಾರರನ್ನು ಆದಷ್ಟು

ಕಡಿಮೆಯ ಸಂಬಳದ ಮೇಲೆ ಅದಷ್ಟು ಕಡಿಮೆಯ ಕಾಲ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಆಮೇಲೆ ಯುದ್ಧವಾದ ಬಳಿಕ ದಂಡನ್ನು ಚದರಿಸುವಂತೆ ಬರಿಗೈಯಲ್ಲಿ ಕಳುಹಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಲಾಭಕೋರರ ಗುಂಪಿಗೆ ಕಂಪೆನಿಗಳು ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇವರ ಜೊತೆಗೆ ಸರಕಾರದವರೂ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಲಾಭಾಂಶದಲ್ಲಿ ಪಾಲು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಯಾವ ಕಂಪೆನಿಯ ಮೇಲೂ ಯಾವ ಕೂಲಿಗಾರರೂ ದೂರು ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಅಳುವವರ ಕಣ್ಣನ್ನು ಒರೆಸುವಂತೆ ಹೇಗೋ ಅವರನ್ನು ಸಮಾಧಾನಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ ! ಇದು ಯಂತ್ರಗಳ ಸಹಾಯ !

ಯಂತ್ರಗಳು ಮಾಡಿದವರಿಗೆ ಆಸೆ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವನ್ನು ಮಾಡುವ ಕಂಪೆನಿಗಳು ಬಹಳವಾಗಿ ಎದ್ದುಕೊಂಡರೆ ಒಬ್ಬರೊಬ್ಬರಿಗೆ ಜಗಳಗಳು ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಮಲೆನಾಡಿನ ಚೌಡಿಗಳಂತೆ ಈ ಯಂತ್ರಗಳು ತಮಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ಸರಿ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸಾಕಿದವರನ್ನೂ ನುಂಗುವದಕ್ಕೆ ಹೇಸುವದಿಲ್ಲ. ಯಂತ್ರಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವು ತಮ್ಮ ಕೆಲಸದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ ಎಂಬ ಗುಟ್ಟನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುವ ಈಗಿನ ಕೂಲಿಗಾರರು ಆಗಾಗ್ಗೆ ಮುಷ್ಕರ (Strike) ಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವರು. ಆದರೂ ಈಗಿನ ಯುಗದವರು ಯಂತ್ರಗಳನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಯಾರಿಗೂ ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಕೆಲಸಮಾಡುವ ಅಭ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ, ಮನಸ್ಸಿಲ್ಲ ; ಎಲ್ಲರೂ ಸೋಮಾರಿಗಳೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲರೂ ಯಂತ್ರಗಳೆಂಬ ಪಿಶಾಚಿಗಳ ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ ನರಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಹಾಕಾರವು ಎದ್ದುಕೊಂಡಿದೆ. ಯಂತ್ರಾಭಿಮಾನಿ ರಾಕ್ಷಸಿಯು ತನ್ನ ಭೀಕರವಾದ ನಾಲಗೆಯನ್ನು ಚಾಚಿ ಜನರ ರಕ್ತವನ್ನು ಹೀರುತ್ತಿದಾಳೆ. ''ಮೃತ್ಯುನಾ ಆತ್ತಮ್'' ಎಂಬ ವಚನದಂತೆ ಎಲ್ಲವೂ ಈ ಮೃತ್ಯುವಿನ ಪಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಬಿದ್ದಿರುತ್ತದೆ. ಆರ್ತನಾದವು ದಿನದಿನಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿದೆ. ಜನರು ಹೊಟ್ಟೆಬಟ್ಟೆಗಳಿಗಿಲ್ಲದೆ ರೋಗಗಳಿಂದ ನರಳುತ್ತಾ ರಾಗ ದ್ವೇಷಗಳಿಗೆ ವಶರಾಗಿ ಒಬ್ಬರೊಡನೊಬ್ಬರು ಬಡಿದಾಡುತ್ತಾ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಅನರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಗಳಾಗಿವೆ. ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನದೇವತೆಯು ಈ ಯಂತ್ರವೆಂಬ ರಕ್ಕಸಿಯು ಉಪಟಳದಿಂದ ಒದ್ದಾಡುತ್ತಿರುವವರನ್ನು ಕಂಡು ''ಮಕ್ಕಳಿರಾ, ಕೈಬಿಟ್ಟೆ ; ನಿಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿ ನಿಮ್ಮ ಕೈಯಲ್ಲಿರಲಿ'' ಎನ್ನುತ್ತಿದಾಳೆ. ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಮಾಚಾರ್ಯರಾದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ''ನಮಗೂ ಇದೇ ಕಾಟ, ನಾವೇನೂ ಮಾಡುವಹಾಗಿಲ್ಲ'' ಎಂದು ತಾರಮ್ಯಯ್ಯದ ಕೈ ಆಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ! ಹಿಂದೆ ನಕ್ಕದ್ದಾಯಿತು, ಈಗ ಅತ್ತು ತೀರಿಸಿಬೇಕಾಗಿದೆ !

ಇಂಥ ಜನತೆಗೆ ವೇದಾಂತವು ಹೇಳುವದೇನು ? ಯಂತ್ರವು ಮಾನವನಿಗೇ ಹೊರತು, ಮಾನವನು ಯಂತ್ರಕ್ಕಲ್ಲ. 'ಸಂಘಾತಸ್ಯ ಪರಾರ್ಥತ್ವಮ್' ಯಾವದು

ಒಟ್ಟುಗೂಡಿರುವ ಭಾಗಗಳಿಂದಾಗಿರುವದೋ ಅದು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಉಪಯೋಗ ಕ್ಕಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಾವು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಯಂತ್ರವು ಅಚೇತನವು, ನಾವು ಚೇತನರು. ನಾವು ಅದರೊಳಗೆ ಇಡುವಷ್ಟು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅದು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಚೇತನಕ್ಕೆ ಬೆಲೆಯಿಲ್ಲ, ಚೇತನಕ್ಕೇ ಬೆಲೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯದಿರಬೇಕು. ಯಂತ್ರದಿಂದ ಅನಾನುಕೂಲವಾದರೆ ಯಂತ್ರವು ಬೇಡ ! ಯಂತ್ರಕ್ಕೆ ದಾಸರಾಗಿ ಚೇತನಕ್ಕೆ ಸೊನ್ನೆಸುತ್ತುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಆದರೂ ನಾವು ಈಗ ಚೇತನವನ್ನೇ ಅಚೇತನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಅಚೇತನವೇ ಚೇತನ ವೆಂಬಂತೆ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿದೇವೆ. ಶರೀರವುಕೂಡ ಒಂದು ಯಂತ್ರವೇ, ಜಡವೇ ; ಆದರೂ ಈ ಯಂತ್ರವು ಯಾವ ಸ್ವಾಮಿಗಾಗಿಯೇ ಇರುವದೋ ಅಂಥಾ ಚೇತನವನ್ನು ನಾವು ಮರೆತಿದೇವೆ. ಶರೀರದ ಆರಾಧನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಲವನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಿದೇವೆ.

ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಮೂಲಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಮರೆಯಿಸಿ ಶರೀರವನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಆರಾಧಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವ ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನವು ನಿಜವಾದ ವಿದ್ಯೆ ಯಲ್ಲ, ಅದು ಅವಿದ್ಯೆಯೇ. ಅವಿದ್ಯೆಯ ನಡುವೆ ನಿಂತು, ನಾವೇ ಧೀರರು ಪಂಡಿತರು ಎಂದುಕೊಂಡು ನಾವು ಮಬ್ಬುಗತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ತಡವರಿಸುತ್ತಿದೇವೆ ! ವಿದ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಚಿನ್ಮಾತ್ರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವಿದ್ಯೆ. ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಗಾಗಿಯೇ ನಮ್ಮ ಬಾಳು. ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತು ಗಳ ಅರಿವಿನ ಗಡಿಬಿಡಿಯಲ್ಲಿ ಮರೆತುಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ವಿಕಾಸವಾದವು ಎಷ್ಟೇ ಘನತರವಾದ ವಾದವಾದರೂ ನಾವು ಮಂಗಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಬಂದಿದ್ದೇವೆಂಬ ಸ್ಮರಣೆಯಿಂದ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಲ್ಯಾಣ ವೇನೂ ಆಗಲಾರದು. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಯಂತ್ರಗಳು ಹೊರಕ್ಕೆ ಬಂದು ಈಗ ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದನೇಯ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅವುಗಳು ನಮಗೆ ಹೊರೆಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿವೆ ! ಜಗಳದ ಸಾಧನಗಳಾದ ಯಂತ್ರಗಳಿಂದ ಜನತೆಗೆ ಸೌಖ್ಯವಾದೀತೆಂದು ಭಾವಿಸುವದು ಬೇಡ. ಆಟಂಬಾಂಬ್‌ನಂಥ ಸರ್ವನಾಶಕಯಂತ್ರಗಳ ಆವಾಹನೆಯನ್ನು ಮರೆಯೋಣ. ಮಕ್ಕಳು ಪಟಾಕಿಯನ್ನು ಹಚ್ಚಿ ಧಾನ್ಯದ ಬಣವೆಯನ್ನು ಸುಡುವಂತೆ ಮಾನವರನ್ನೆಲ್ಲ ನಾಶಮಾಡುತ್ತಿದಾರೆ, ಯಂತ್ರಾರಾಧಕರು !

ವೇದಾಂತಿಯಾದ ಒಬ್ಬ ಋಷಿ ಹೇಳಿರುವ ಮಂಗಲಸಂದೇಶವನ್ನು ನಾವು ಕಿವಿಕೊಟ್ಟು ಕೇಳೋಣ, ''ಅಪ್ಪಾ ಕೇಳಿರಿ, ನೀವೆಲ್ಲರೂ ಅಮೃತಪುತ್ರರು. ಹೊರಗಿನ ಅನಾತ್ಮಸಂಪತ್ತು ಎಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಮರ್ತ್ಯವೇ ; ಇದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅಮೃತವನ್ನು ಪಡೆಯಿರಿ. ಅಮೃತಸ್ವರೂಪನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತು ಅತಿಮೃತ್ಯುವನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದು. ಇದನ್ನು ನಾನು ಬಲ್ಲೆನು, ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಯಾವ ಉಪಾಯವೂ

ಇರುವದಿಲ್ಲ'' ತತ್ತ್ವಶೋಧಕರೆಂದೂ ವಿಚಾರಶೀಲರೆಂದೂ ಕೊಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವ ನಾವು ಈ ಉಪದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿನ ಪರಮಾರ್ಥವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕು. ಪರಮಾತ್ಮನು ನಮಗೆ ಮನಸ್ಸೆಂಬ ಒಂದು ಯಂತ್ರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದಾನೆ ; ಆ ಯಂತ್ರವನ್ನು ಆತನ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿಸಿ ಆನಂದಿಸುವ ಕೌಶಲವನ್ನು ಯಂತ್ರಯುಗದವ ರೆಂದು ಹೆಮ್ಮೆಪಡುತ್ತಿರುವ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ, ನಮ್ಮ ನೆರೆಯ ವರಿಗೂ ತಿಳಿಯಪಡಿಸೋಣ, ಎಲ್ಲರೂ ಆನಂದದಿಂದ ಬಾಳೋಣ. ಶರೀರವು ಯಂತ್ರ ಮಾತ್ರವು, ಜೀವನು ಅದರ ಒಡೆಯನು, ಪರಮಾತ್ಮನು ಅವನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವು. ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಯಂತ್ರಿ, ಜಗತ್ತೇ ಯಂತ್ರವು. ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಮಾಯೆ ಯಿಂದ ಯಂತ್ರಾರೂಢರಾಗಿ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ತೊಳಲುತ್ತಿರುವೆವು. ಆ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನೇ ಶರಣುಹೋಗಬೇಕು. ಹಾಗಾದರೆ ಯಂತ್ರಗಳ ಕಾಟವು ತಪ್ಪುವದು, ಪರಮಶಾಂತಿಯು ದೊರೆಯುವದು. ಇದೇ ಈಗಿನವರಾದ ನಮ್ಮಗಳಿಗೆ ವೇದಾಂತದಿಂದಾಗಬಹುದಾದ ಪರಮಪ್ರಯೋಜನವು.

೪೯. ವೇದಾಂತವೂ ಸಮಾಜವೂ

ವೇದಾಂತವನ್ನು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಬೇಕೆಂದಿರುತ್ತೇನೆ. ವಿಜ್ಞಾನ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಬೆಳೆದಂತೆಲ್ಲ ಹೊಸ ಹೊಸ ಶೋಧನೆಗಳಾಗಿರುವವು ; ಆ ಶೋಧನೆಗಳ ಮತ್ತು ಯಂತ್ರನಿರ್ಮಾಣಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಭೋಗಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಹೆಚ್ಚುವವು. ಜೀವನದ ಮಟ್ಟವು ಹೆಚ್ಚುವದು. ಮನುಷ್ಯನೆಂದರೆ ಶರೀರವೇ ; ಪ್ರಾಣವನ್ನೂ ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ಇದಕ್ಕೆ ಉಪಕರಣವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಜೀವನಸೌಕರ್ಯಗಳನ್ನೂ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಆಯಾಸವಾಗದಂತೆ ಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಉಪಾಯವಿಶೇಷ ಗಳನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು - ಎಂಬುದು ಜನರ ಜೀವನದ ಗುರಿಯಾಗಿರುವದು.

ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಸಂಪಾದನೆಯು ಹೆಚ್ಚಾದಂತೆ ಅವನಿಗೆ ಭೋಗವಿಲಾಸಗಳ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಈಗ ಹಳೆಯ ಆಟಪಾಟಗಳು ಜನರಿಗೆ ಸಾಲವು ; ಅವರಿಗೆ ಹೊಸಹೊಸ ವಿನೋದಗಳು ಬೇಕಾಗಿವೆ. ರೇಡಿಯೊ, ಸಿನೆಮ, ವೃತ್ತಾಂತಪತ್ರಿಕೆಗಳು, ಕಾರುಗಳು, ರೈಲು, ಏರೋಪ್ಲೇನುಗಳು - ಮುಂತಾದವುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಶೀಘ್ರಪ್ರಯಾಣಮಾಡಿ ದೇಶಸಂಚಾರಮಾಡುವದೇ - ಮುಂತಾದ ಮನೋರಂಜಕಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬೇಕಾಗುತ್ತಿವೆ. ಇದರಿಂದ ದುಂದು ವೆಚ್ಚಗಳು ಅಗಣಿತವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಭೋಗಗಳಿಂದ ರೋಗಗಳು, ಅವುಗಳ ನಿವಾರಣೆ ಗಾಗಿ ವೈದ್ಯರುಗಳು - ಇವೆಲ್ಲ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಊಟ, ಉಡಿಗೆ, ಆಚಾರ, ವಿಚಾರ, ಸಂಚಾರ - ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಂದು ಹೊಸ ರೂಪು ಬಂದಿದೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾದ ವೆಚ್ಚಕ್ಕೆ ನಾವು ಎಷ್ಟು ದುಡಿದರೂ ಸಾಲದಂತಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ !

ಸಮಾಜದ ಕಣ್ಣು ಹೀಗೆ ಇಹಲೋಕದ ಭೋಗದ ಕಡೆಗೇ ತಿರುಗಿಬಿಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ತಮ್ಮ ಚುರುಕಾದ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಆಸ್ತಿಕ್ಯದಮೇಲೆ ಹಲ್ಲೆಹತ್ತುವ ಯುಕ್ತಿಗಳ ಕಾರ್ಖಾನೆಯಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡುಬಿಡುವಂತಾಯಿತು. ಜನ್ಮಾಂತರವನ್ನು ನೋಡಿರುವವರು ಯಾರು ? ಲೋಕಾಂತರವನ್ನು ಕಂಡವರು ಯಾರು ? ಧರ್ಮವೆಂದರೇನು ? ದೇವರು ಎಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ ? ಗಂಗೆಯ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವೇನು ? ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಆಮ್ಲಜನಕ, ಜಲಜನಕವೇ ಅಲ್ಲವೆ, ಇರುವದು ? - ಇಂಥ ಕುತರ್ಕಗಳು ಈಗ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಎದ್ದುಕೊಂಡಿವೆ. ಆದರೆ ಜನರಿಗೆ ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಮನಸ್ಸುಗಳ ದೌರ್ಬಲ್ಯ, ಸೋಮಾರಿತನ, ಪೈಪೋಟಿ, ಒಬ್ಬರಲ್ಲೊಬ್ಬರಿಗೆ ಸಂಶಯ - ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ಬೆಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಸೂಕ್ಷ್ಮವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞತೆ, ಅಶ್ರದ್ಧೆ, ಅನಾದರ - ಇವುಗಳು ಹೆಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಸೋಗಿನಲ್ಲಿ ಮತತತ್ತ್ವವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಬೆಲೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಹೇಳುವವರೇ ಬಲುಮಂದಿ. ಕೆಲವರು ಗೌರವಸ್ಥರೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವವರು ಹೀಗೆಲ್ಲ ತಿರಸ್ಕಾರದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಆಡದಿದ್ದರೂ ಗಾಂಭೀರ್ಯದ ಮುಖಮುದ್ರೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಹೊಸನಾಗರಿಕತೆಯ ಉಪಾಸಕರಾಗಿಯೇ ಜೀವನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ದೇವರು, ಪರಲೋಕ, ಆತ್ಮ - ಮುಂತಾದ ಮಾತುಗಳು ಕಿವಿಗೆ ಬಿದ್ದಾಗ ಹುಸಿನಗೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಾರೆ ; ಸಾಧುಸಂತರು, ಮಹಾತ್ಮರು - ಮುಂತಾದವರ ಬಗ್ಗೆ ಔದಾಸೀನ್ಯವನ್ನು ವಹಿಸಿ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅಂಥವರು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೇನೋ ಎಂಬಂತೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಆದರೆ ಇದೆಲ್ಲ ಇದ್ದೂ ಇಲ್ಲವಾದರೂ ಈಗ ಇನ್ನೊಂದು ಉಪಾಸ್ಯದೇವತೆ ಎದ್ದುಕೊಂಡಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾಜವೆಂದು ಹೆಸರು. ಸಮಾಜದವರು ಹೇಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಾರೋ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೂ ಹಾಗೆ ನಡೆಯಬೇಕು, ಹತ್ತೂಜನರಂತೆ ನಾನು ನಡೆಯದಿದ್ದರೆ ಹೇಗೆ ? - ಎಂಬ ಭೀತಿಯೊಂದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಆವರಿಸಿಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಈಶ್ವರನಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲ ; ಆದರೆ ಹತ್ತು ಜನ, ಸಮಾಜ ? ಅದಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಹೆದರಬೇಕು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದರೇನೆಂಬುದು ನಮಗೆಲ್ಲ ತಿಳಿದಿದೆ ; ಆದರೆ ಸಮಾಜವೆಂದರೆ ಯಾವದು ? ಸಮಾಜವೆಂಬುದೊಂದು ಭೂತವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ ; ಅದು ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸದೆ ಇದ್ದರೂ ನಮ್ಮನ್ನೆಲ್ಲ ಕಾಡುತ್ತಿದೆ. ಊಟ, ಉಡಿಗೆ, ಮಾತು, ಕಥೆ, ಅಭಿಪ್ರಾಯ - ಇದರಲ್ಲೆಲ್ಲ ನಾವು ಸಮಾಜದಂತೆ ನಡೆಯಬೇಕು. ನಾನು ಒಮ್ಮೆ ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿಯಿಂದ ಪೂನಾಕ್ಕೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಅಲ್ಲಿಯವರೊಬ್ಬರು ತನ್ನ ಸ್ನೇಹಿತರಿಗೆ ನನ್ನ ಪರಿಚಯದ ಕಾಗದವನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ - 'ಇವರು ಮಡಿಯ ಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಇವರನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಿ' ಎಂದು ಬರೆದಿದ್ದರು ! ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಅಪರಾಧದ ತಂಡಗಳು (Criminal Tribes) ಎಂದು

ಕೆಲವು ಜನರನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಮಡಿಯುವರನ್ನು ಯಾವದೋ ಒಂದು ಅಪರಾಧಿಗಳ ಗುಂಪಿಗೆ ಈಗಿನ ಸಮಾಜವು ಸೇರಿಸಿದೆಯೊ, ಏನೊ ! - ಎಂದುಕೊಂಡೆ. ಸಮಾಜವು ಸ್ನಾನಮಾಡಬೇಡ - ಎಂದರೆ ನಾವು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬೇಕಷ್ಟೆ ?

ಸಮಾಜದೊಳಗೆ ರಾಜಕೀಯವಿಚಾರವೂ ಸೇರಿದೆ. ಹಿಂದೆ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಕಾಲ ; ಆಗ ರಾಜರುಗಳಲ್ಲಿ ದೈವಿಕಭಾವನೆಯನ್ನಿಡಬೇಕು ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಬರೆದಿದ್ದರು, ರಾಜರುಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ ನಡೆಯಬೇಕು ಎಂದೂ ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದರು. ಆಗ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ ನಡೆಯಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈಚೆಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಮೂಲೆಗೆ ಬಿದ್ದಿವೆ ; ರಾಜರುಗಳು ಆಳ್ವಿಕೆಯು ಹೋಗಿ ಪ್ರಜಾಸತ್ತೆಯ ರಾಷ್ಟ್ರವು ಏರ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರಪತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಜೆಗಳು ಆರಿಸಬೇಕು. ಶಾಸನಪದ್ಧತಿಗೆ ಕೆಲವು ನಮ್ಮದೇ ಆದ ನಿಬಂಧನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಈಗ ಹತ್ತೂ ಜನರ ಕಾನೂನು ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಆಳುತ್ತಿದೆ. ಬಹುಜನಮತದಂತೆ ಈ ಕಾನೂನನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಪ್ರಜೆಗಳ ಮತವು ಯಾವಾಗ ಹೇಗೆ ಬದಲಾಯಿಸುವದು ? - ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದು ಕಷ್ಟ. ವಯಸ್ಕರಾದವರಿಗೆಲ್ಲ ರಾಜಕಾರಣಧುರೀಣರನ್ನು ಆರಿಸುವ ಅಧಿಕಾರ ಬಂದಿದೆ ; ಅವರಿಗೆಲ್ಲ ಸಮಾನವಾದ ಹಕ್ಕಿದೆ, ಆದರೆ ಅವರಿಗೆಲ್ಲ ರಾಜ್ಯಶಾಸನದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಸಮಾನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ನಾವುಗಳು ಯಾರೂ ಒಪ್ಪುವಂತಿಲ್ಲ. ಪ್ರಜಾಸತ್ತೆಯ ರಾಜ್ಯಗಳು ಕೆಲವು ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಬಂದಿವೆ. ಈ ದಿವಸ ಇಂಥಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿಗಳನ್ನು ಬಾಯಿತುಂಬ ಹೊಗಳಿ ನಾಳೆಯ ದಿನ ಸೆರೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟರೆಂಬ ಸುದ್ದಿಗಳು ವೃತ್ತಾಂತಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಿವೆ ! ರೋಗಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಸೇರಿ ಜ್ವರ ಬಂದರೂ ಮೊಸರನ್ನವನ್ನು ತಿನ್ನಬಹುದೆಂದಾಗಲಿ, ಇಂಥವರೇ ನಮಗೆ ವೈದ್ಯರಿರಬೇಕೆಂದಾಗಲಿ, ಬಹುಮತದಿಂದ ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡಬಹುದೆಂದು ನಾವು ಯಾರಾದರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆಯೆ ? ರಾಜ್ಯಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ರಾಜರ ಆಳ್ವಿಕೆಯು ಸರಿಯೊ, ಈಗಿನ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ರಾಜ್ಯವು - ಅಥವಾ ಕೆಲವು ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿರುವ ಕೂಲಿಕಾರರ ರಾಜ್ಯವು - ಸರಿಯೊ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಣಯಿಸುವದು ? ಅದಕ್ಕೆ ಬಹು ಮತವನ್ನು ಕೂಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ ಸರಿಯಾದೀತೊ ?

ಅಂತೂ ಈಗಿನ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣು ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರದ ಕಣ್ಣು ; ಈ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ನಿರ್ಜೀವಪದಾರ್ಥಗಳಿಗಾಗಲಿ ಯಂತ್ರಗಳಿಗಾಗಲಿ ಇರುವ ಬೆಲೆಯು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವಭಾವಕ್ಕಂತೂ ತೀರ ದೂರದ ಬೆಲೆ ! ಈ ದೃಷ್ಟಿಯ ವ್ಯವಹಾರವು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವನ್ನು ಎಲ್ಲಿಗೋ ತಂದು ಮುಟ್ಟಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದೆ ! ಈಗಿನ ಕಷ್ಟಪರಂಪರೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಯಾರೂ ಹೇಳುವವರಿಲ್ಲವಾಗಿದೆ !

ಈಗ ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸೂಚನೆ ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆಯೋ ನೋಡೋಣ. ವೇದಾಂತದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರವು ಮೂಲತಃ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೇ ಸೇರಿದ್ದು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ತನ್ನ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳುವದು ಅತ್ಯವಶ್ಯ ; ಅದು ಬರಿಯ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಬರುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಗೋಚರವಾಗತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ಆದರೂ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೂ ಆತ್ಮನು, ತನ್ನ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವು, ಒಂದು ಇದೆ ಎಂಬುದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವದಕ್ಕೇ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಅದು ಹೊರಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳಂತೆ ಬರಿಯ ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ತೋರತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಗಳೆಂಬ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೆಂಗಸರು, ಗಂಡಸರು, ಹುಡುಗರು, ದೊಡ್ಡವರು - ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಅತ್ಯಂತಸುನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಅದರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನ ; ಆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೇ ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಹಾಯಕವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ತನ್ನ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿಯೇ ತನ್ನ ಆಚಾರವಿಚಾರಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಆಚಾರವಿಚಾರಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವವರೆಲ್ಲ ಒಂದು ಸಮಾಜದವರು. ಇದರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಜ್ಞಾನ, ಆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ನಡೆನುಡಿಗಳೇ ಧರ್ಮ. ಈ ಧರ್ಮವನ್ನನುಸರಿಸುವದಕ್ಕೇ ತಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ಧಾರೆಯೆರೆದಿರುವ ಮಹಾತ್ಮರೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ; ಅವರ ಉಪದೇಶಕ್ಕೇ ಕಿವಿಗೊಟ್ಟು ಈ ಧರ್ಮವನ್ನು ರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆಂದು ತಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ವಿನಿಯೋಗಿಸುವವರು ಕ್ಷತ್ರಿಯರು ; ಈ ಧರ್ಮವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುವವರಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಐಹಿಕಸೌಕರ್ಯಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸು ವದರಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗಿರುವವರು ವೈಶ್ಯರು, ಈ ಮೂರು ಪಂಗಡದವರಿಗೂ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವವರು ಶೂದ್ರರು ; ಮಿಕ್ಕವರು ಈ ಧರ್ಮಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದವರು. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ವರ್ಣಾಶ್ರಮಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಏರ್ಪಾಡನ್ನು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಆಚರಣೆಗೆ ತಂದಿತ್ತೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ವೈದಿಕವಾಙ್ಮಯದ ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ತತ್ತ್ವವು ಸಮಾಜಕ್ಕಾಗಿಯಲ್ಲ, ಸಮಾಜವೇ [illegible] ಎಂಬ ನಿಲವು ಜನರಿಗೆ ಬಂದರೆ ಅಂಥದ್ದೊಂದು ಆದರ್ಶಸಮಾಜವನ್ನು ರಚಿಸುವದಕ್ಕೆ ಈಗಲೂ ಕಷ್ಟವಾಗಲಾರದು. ಅಂಥ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣ ವಾದ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ನಿರ್ಮಾಣವಾದರೆ ಈಗಿನ ಆರ್ಥಿಕಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಸುಲಭವಾಗಿ ಪರಿಹಾರವಾಗಬಹುದೆಂದು ನನ್ನ ನಂಬಿಕೆ.

ಭಾರತಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬ ಮಾತು ಈಗ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಮ್ಮ ಕಿವಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಭಾಷೆ, ವೇಷ, ಆಚಾರ - ಎಲ್ಲವೂ ವಿವಿಧವಾಗಿರುವ ನಾವು ಭಾರತಸಂಸ್ಕೃತಿಯವರು

ಎನ್ನುತ್ತಿರುವವೆಲ್ಲ, ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಒಂದು ? - ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲವೆ ? ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿರಿ. 'ಆತ್ಮೈವೇದಂ ಸರ್ವಮ್' ಎಂಬ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ಆ ಸಾಕ್ಷಿಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಾದರೂ ನೆಲೆನಿಂತರೆ, ಮಿಕ್ಕವರು ಇದಕ್ಕೇ ಸಹಾಯಕವಾಗಿರುವ ನಡೆನುಡಿಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ, ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಮಿಕ್ಕ ವೈವಿಧ್ಯಗಳು ಎಷ್ಟಿದ್ದರೂ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರೇ ಆಗುವೆವು. 'ಏಕೋ ದೇವಃ ಸರ್ವಭೂತೇಷು ಗೂಢಃ' - ಒಬ್ಬ ದೇವನೇ ಸಕಲಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವನೆಂಬುದನ್ನು ಮನದಂದಂತೆಲ್ಲ ನಾವು ಸರ್ವಭೂತಹಿತರತರಾಗುವೆವು. ಅದೇ ಭಾರತಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆದರ್ಶ.

ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಥೆಯಿದೆ. ಹಿಂದಕ್ಕೆ ರಾಜರೇ ಇರಲಿಲ್ಲವಂತೆ. ಅನಾಯಕತ್ವದಿಂದ ಸಮಾಜವು ಬಹಳ ಗಲಿಬಿಲಿಯಾಗಿತ್ತು. ಜನರು ಒಬ್ಬ ರಾಜನನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾದೀತೆಂದು ಬಗೆದು ಯಾರನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಂಡರೂ ರಾಜರಾಗಲು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಬರಲಿಲ್ಲವಂತೆ. ನಾವು ಎಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನಡೆದೇವೊ ! - ಎಂಬ ಅಂಜಿಕೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇತ್ತು. ಕೊನೆಗೆ ಪ್ರಜೆಗಳ ಮುಖಂಡರು ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಪ್ಪಣೆಯಂತೆ ಮನುವಿನ ಬಳಿಗೆ ಬಂದು 'ನೀನು ನಮಗೆಲ್ಲ ಸಮ್ಮತನಾಗಿರುವ ರಾಜನು ; ನೀನು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ನಡೆದು ಕೊಂಡು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಕಾಪಾಡಬೇಕು' - ಎಂದು ಕೇಳಿಕೊಂಡರಂತೆ. ಆಗ ಮನುವೆಂದದ್ದೇನು ? ''ರಾಜ್ಯಭಾರವು ದುಸ್ತರವಾದದ್ದು ; ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮನುಷ್ಯರು ಮಿಥ್ಯಾಚಾರರಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಪಾಪಘಟನೆಯಿಲ್ಲದೆ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ನಡೆಸು ವದು ಎಂದಿಗೂ ಆಗಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ನನಗೆ ರಾಜ್ಯವೆಂದರೆ ಅಂಜಿಕೆ !'' ಈಗ ಮನೆಮನೆಗೂ ವೋಟ್ (ಮತ) ದಾನಮಾಡಿ, ದಮ್ಮಯ್ಯ ! - ಎನ್ನುತ್ತಿರುವ, 'ನೀವು ನಮಗೆ ಬೇಡವಪ್ಪ' ಎಂದು ಜನರು ಕಿರಿಚಿಕೊಂಡರೂ ಕೇಳದೆ ಇರುವ, ಅಧಿಕಾರಲಾಲಸೆಯುವರು ಎಷ್ಟು ಜನ ! ಆಗ ಎಲ್ಲರೂ ಕೇಳಿಕೊಂಡರೂ ಪಾಪ ಭೀತಿಯಿಂದ ಮನುವಿನಂಥವನು ಕೂಡ ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲವಲ್ಲ ! ಕೊನೆಗೆ 'ಪ್ರಜೆಗಳು ಮಾಡುವ ಪಾಪಕ್ಕೆ ಅವರೇ ಹೊಣೆ, ನೀನು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವವರೆಗೆ ಪ್ರಜೆಗಳ ಧರ್ಮದ ಚತುರ್ಥಾಂಶವು ನಿನ್ನದು' - ಎಂದು ಜನರು ವಾಗ್ದಾನಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಆತನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡನಂತೆ. ಹೀಗೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗುರಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಧರ್ಮವನ್ನನುಸರಿಸುವದೇ ಉತ್ತಮಸಮಾಜನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಉಪಾಯ ಎಂಬಿದು ವೇದಾಂತದಿಂದ ಹೊರಡುವ ಉಪಸಿದ್ಧಾಂತವು.

೫೦. ವೇದಾಂತವೂ ನೀತಿ, ಸೌಂದರ್ಯೋಪಾಸನೆಗಳೂ

ಸಮಾಜವೆಂದರೆ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಓಡಾಡುವವರು ಎಂದು ಶಬ್ದಾರ್ಥ ; ಆದರೆ ಸುಮ್ಮನೆ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಓಡಾಡುವ ದನಕರು ಎಮ್ಮೆ ಕುರಿ ಆಡುಗಳ ಗುಂಪನ್ನು ನಾವು ಸಮಾಜವೆನ್ನುವದಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಗ್ಗುರಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಜನರ ಗುಂಪೇ ಸಮಾಜವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಮಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವ ಸಮಾಜವು ಏರ್ಪಟ್ಟರೆ, ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಉಳಿಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತೇನೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತತ್ತ್ವಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಮಾಜವಿರುವದರಿಂದ, ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಗುರಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಹೆಚ್ಚಬೇಕು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಮುಖ್ಯ, ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ನಾನೇ ; ನಾನು ಉತ್ತಮವಾದ ಧ್ಯೇಯವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ನಾನೂ ಬದುಕುವೆನು, ನನ್ನ ಸುತ್ತುಮುತ್ತಲಿನವರೂ ನನ್ನ ಅನುಕರಣೆಯಿಂದ ಬದುಕುವರು. ಈ ಧ್ಯೇಯವಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಹೆಚ್ಚಿದಷ್ಟೂ ಸಮಾಜವು ಮೇಲಿನ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಏರುವದು. ಈಗ ನಾನು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟು ಕೊಂಡಿರುವ 'ನೀತಿಯೂ ಸೌಂದರ್ಯೋಪಾಸನೆಯೂ' ಎಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಆತ್ಮವಿಚಾರವೇ ತಳಹದಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಲಿ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಲಿ ಸೌಂದರ್ಯೋಪಾಸನೆಯಾಗಲಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೇ ಹೊರತು ಕೀಳುಜಂತುಗಳಿಗಲ್ಲ. ಆತ್ಮ ವಿಚಾರವು ಮನುಷ್ಯನಿಗೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಅದರ ಬಲದಿಂದಲೇ ಮನುಷ್ಯನು ನೀತಿವಂತನೂ ಸೌಂದರ್ಯೋಪಾಸಕನೂ ಉತ್ತಮಸಮಾಜನಿರ್ಮಾಪಕನೂ ಆಗು ತ್ತಾನೆ - ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯದೆ ಇರಬೇಕು.

ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲಾ ವಿಚಾರಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮೊದಲು ತನ್ನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕು. ತಾನು ಎಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುವೆನೆಂಬುದರ ಅರಿವಿಲ್ಲದೆ ರೈಲ್ವೆ ಸ್ಟೇಷನ್ನಿನಲ್ಲಿ 'ಒಂದು ಟಿಕೆಟ್ ಕೊಡಿ, ಸ್ವಾಮಿ !' ಎಂದು ಕೂಗುವ ಅವಿವೇಕಿಯಂತೆ ಸಮಾಜ, ನೀತಿ - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಉದ್ದುದ್ದ ಮಾತಾಡುವವರೂ ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ನಾನು ಯಾರು ? ನನ್ನ ಗತಿಯೇನು ? - ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸದೆ ಇರುವವನು ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಆಯುಸ್ಸನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವನು ; ಅವನ ಚಟುವಟಿಕೆಯೆಲ್ಲ ವ್ಯರ್ಥವೇ. ಧನವಂತರೂ ವಿದ್ಯಾವಂತರೂ ಕೂಡ 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ನಿಜವನ್ನು ವಿಚಾರಿಸದೆ ಜೀವನವನ್ನು ವ್ಯರ್ಥಮಾಡುತ್ತಿರುವರು. ಒಂದು ಕೋರ್ಟಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಜನರು ಸರ್ಕಾರಕ್ಕೆ ದೂರುಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದರಂತೆ ; ಸ್ಥಲವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂದ ಅಧಿಕಾರಿಯಲ್ಲಿ 'ಈ ಕೋರ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಖರ್ಚು ಹೆಚ್ಚು' ಎಂದ

ರಂತೆ ! ಸೂಕ್ಷ್ಮಮತಿಯಾದ ಅಧಿಕಾರಿಯು ಒಳಹೊಕ್ಕು ನೋಡಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿ ಲಂಚಗುಳಿತನವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಬಂತು ! ಈಗಿನ ನಾವು ಎಷ್ಟು ಸಂಪಾದಿಸಿದರೂ ಹೊಟ್ಟೆಬಟ್ಟೆಗೆ, ಗೌರವದಿಂದ ಜೀವಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದಕ್ಕೇ, ಸಾಲದಾಗಿದೆ ! ಇನ್ನು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಹೆಗ್ಗುರಿ ಯಾವದೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ವಿಚಾರಿಸಿಯೇವು ? ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದವರು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಷ್ಟು ಜೀವನಸೌಕರ್ಯಗಳೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇದ್ದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವರಿಗೆ ನಮ್ಮಷ್ಟು ಇಹಜೀವನದ ಸಂಕಷ್ಟಗಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಈ ಬಾಳು ಮೂರುದಿನದ್ದು, ಮನುಷ್ಯನ ಆಯುಸ್ಸೂ ಐಹಿಕಸುಖವೂ ನಿತ್ಯವಲ್ಲ, ಮುಂದಿನ ಗತಿಯೇನೆಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು - ಎಂದು ಕೊಂಡಿದ್ದರು. ನಾವು ಒಬ್ಬರೇ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ, ಈ ಜೀವನವನ್ನು ಮುಗಿಸಿ ಒಬ್ಬರೇ ಹೊರಟುಹೋಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸುಮ್ಮನೆ ಕಾಲಹರಣ, ವ್ಯರ್ಥಾಲಾಪ, ವೃತ್ತಪತ್ರಿಕೆಗಳನ್ನು ಓದುವದು - ಇವುಗಳಿಂದ ಆಯುಸ್ಸನ್ನು ಕಳೆಯುವದು ಎಂದಿಗೂ ಉಚಿತವಾಗಲಾರದು.

ಧರ್ಮನೀತಿಗಳ ಉಪದೇಶಗಳು ವೇದಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬಿತುಳುಕುತ್ತಿವೆ ; ಋಷಿಗಳೂ ಮುನಿಗಳೂ ಇವನ್ನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ, ಈಗಲೂ ಸಾಧುಸಂತರು ಹೇಳುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಆ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಕಿವಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ವಿರಾಮವಿಲ್ಲ. ''ರೋಗೀ ಚಿರಪ್ರವಾಸೀ ಪರಾನ್ನಭೋಜೀ ಪರಾವಸಥಶಾಯೀ । ಯಜ್ಜೀವತಿ ತನ್ಮರಣಂ ಯನ್ಮರಣಂ ಸೋಽಸ್ಯ ವಿಶ್ರಾಮಃ ॥'' (ಯಾವಾಗಲೂ ರೋಗ, ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರವಾಸ, ಯಾವಾಗಲೂ ಪರಾನ್ನಭೋಜನ, ಯಾವಾಗಲೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ವಸತಿಯಲ್ಲಿ ಶಯನ - ಹೀಗೆ ಜೀವಿಸಿರುವದೇ ಮರಣವು ; ಹೀಗೆ ಜೀವಿಸುತ್ತಿರುವವರಿಗೆ ಆಗುವ ಮರಣವೊ ಎಂದರೆ ಅದೇ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯು) - ಎಂದು ಸುಭಾಷಿತಕಾರನು ಹೇಳಿರುವದು ನಮ್ಮ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಗುರುತಾಗುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲಾಗಿದೆ. ಜೀವನಕ್ಕಾಗಿ ಧರ್ಮದಿಂದ ದುಡಿಯುವದು, ಹೆಂಡತಿಮಕ್ಕಳನ್ನು ಭರಣಮಾಡುವದು, ಅತಿಥಿಸತ್ಕಾರವನ್ನು ಮಾಡುವದು, ಪರೋಪಕಾರಕ್ಕೆ ಸೊಂಟವನ್ನು ಕಟ್ಟುವದು, ಸತ್ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿ ಜನ್ಮಾಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಲೋಕಾಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಸುಖವೇ ಆಗುವಂತೆ ಪುಣ್ಯದ ಬುತ್ತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವದು - ಇಂಥ ಜೀವನದ ಗುರಿಯುಳ್ಳವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನೀತಿ, ಧರ್ಮ - ಎಂದರೆ ಯಾರಿಗೆ ರುಚಿಸೀತು ?

ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ನಾಲ್ಕು ಶ್ಲೋಕಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಸರು 'ಭಾರತಸಾವಿತ್ರೀ' (ಭಾರತವೆಂಬ ವೇದಕ್ಕೆ ಗಾಯತ್ರೀಮಂತ್ರ) ಎಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತದ ಆದಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಕ್ರಮಣಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ

ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮೇ ಮತಿರ್ಭವತು' ನಿಮ್ಮಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ದೃಷ್ಟಿಯಿರಲಿ ! - ಎಂದು ವ್ಯಾಸರು ಉಪಕ್ರಮಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ ; ಕೊನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಧರ್ಮವೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಸುವ ಈ ಸಾವಿತ್ರಿಯಿಂದಲೇ ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಬೆಳಗ್ಗೆ ಎದ್ದಕೂಡಲೆ ಈ ಭಾರತಸಾವಿತ್ರಿಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಹಿರಿಯರು ತಾವೂ ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಮಕ್ಕಳಿಗೂ ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತಿದ್ದದ್ದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಿಗಾದರೂ ಇನ್ನೂ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿರಬಹುದು. ಆ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಇಂತಿದೆ . ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಹರ್ಷಶೋಕಭಯಗಳು ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಬರುತ್ತಿರುವವೆಂಬುದು ಮೂಢನ ವಿಷಯ ; ಪಂಡಿತನಾದವನಿಗೆ ಎಂದಿಗೂ ಅವಕ್ಕೆ ಎಡೆಯಿರುವದಿಲ್ಲ. ತಾಯಿತಂದೆಗಳು ಸಾವಿರಗಟ್ಟಲೆ, ಹೆಂಡಿರುಮಕ್ಕಳು ನೂರುಗಟ್ಟಲೆ ಹಿಂದೆ ಆಗಿಹೋಗಿರುತ್ತಾರೆ, ಈಗ ಇರುತ್ತಾರೆ, ಮುಂದೆಯೂ ಬರುವವರಿದಾರೆ. ಇಗೊ, ಎರಡೂ ತೋಳುಗಳನ್ನೆತ್ತಿ ಸಾರುತ್ತಿದೇನೆ ; ಧರ್ಮದಿಂದಲೇ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥಕಾಮಗಳೆಂಬ ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳಾಗುವವು. ಅದನ್ನೇಕೆ ಸೇವಿಸಬಾರದು ? ಕಾಮದಿಂದಾಗಲಿ ಭಯದಿಂದಾಗಲಿ ಲೋಭದಿಂದಲಾಗಲಿ ; ಕೊನೆಗೆ ಜೀವಿತಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಆಗಲಿ, ಧರ್ಮವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಧರ್ಮವು ನಿತ್ಯವು, ಸುಖದುಃಖಗಳು ಅನಿತ್ಯ, ಜೀವನು ನಿತ್ಯ, ಜೀವಕ್ಕೆ ಹೇತುವು ಅನಿತ್ಯ.'' ವ್ಯಾಸರು ಈ ಉಪದೇಶದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಫಲಶ್ರುತಿಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡುವದು ಒಳ್ಳೆಯದು. ''ಇಮಾಂ ಭಾರತಸಾವಿತ್ರೀಂ ಪ್ರಾತರುತ್ಥಾಯ ಯಃ ಪಠೇತ್ । ಸ ಭಾರತಫಲಂ ಪ್ರಾಪ್ಯ ಪರಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಧಿಗಚ್ಛತಿ'' ॥ ಈ ಭಾರತಸಾವಿತ್ರಿಯನ್ನು ಬೆಳಗ್ಗೆ ಎದ್ದು ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಅನುಸಂಧಾನಮಾಡುವಾತನಿಗೆ ಭಾರತಶ್ರವಣದ ಒಟ್ಟುಫಲವು ಬರುವದು ; ಪರಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯೂ ಆಗುವದು - ಎಂಬುದು ಶ್ಲೋಕದ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಧರ್ಮನೀತಿಗಳೇ ಜೀವನದ ಜೀವಾಳ, ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯೇ ಈ ನೀತಿಗೆ ಗುರಿ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಕಂಠರವದಿಂದ ಹೇಳಿಟ್ಟಿದಾರೆ. ಈ ಉಪದೇಶವು ಈಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸದಷ್ಟು ಹಳತಾಗಿದೆಯೇನು ?

ನೀತಿಗೆ ಈಗಿನ ಕಾಲದವರಾದ ನಾವು ಬಗೆಬಗೆಯ ಫಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವೆವು. ನೀತಿಗೆಲ್ಲ ನಮಗೆ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದ ಫಲವು ಕಾಣಿಸಬೇಕು. ಆದಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚುಜನಗಳಿಗೆ ಆದಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಬೇಕು ; ಇದೇ ನೀತಿಯ ಪ್ರಯೋಜನ - ಎನ್ನುವವರು ಕೆಲವರು. ಕೆಲಸಮಾಡಿ ತಿನ್ನಬೇಕು ; ಕುರುಡರಾದರೆ ಕೈಯಿಂದ ಕೆಲಸಮಾಡಲಿ, ಕುಂಟರಾದರೆ ಬಾಯಿಂದಲೋ ಕೈಯಿಂದಲೋ ಮಾಡಲಿ ! ಯಾರೊಬ್ಬರೂ ಸೋಮಾರಿಗಳಾಗಿರಬಾರದು. ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಹೆಣ್ಣು, ಗಂಡು ;

ಹುಡುಗ, ಮುದುಕ ; ಬಲಶಾಲಿ, ನಿರ್ಬಲ ; ಶ್ರಮಜೀವಿ, ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ - ಎಂಬುದನ್ನು ಯಾವದನ್ನೂ ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ ಎಲ್ಲರೂ ಕೈಕಷ್ಟವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಬಲಾತ್ಕರಿಸುವದೂ ಒಂದು ನೀತಿ. ಚಕ್ರಬಂಧ ಮುಂತಾದ ಲಾಟರಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗವನ್ನು ವಹಿಸುವದು, ಜೂಜಾಡುವದು, ಕಳ್ಳಸಂತೆಯ ವ್ಯಾಪಾರ, ಚಕ್ರಬಡ್ಡಿಗೆ ಹಣದಸಾಲ - ಇವೇ ಮುಂತಾದ ದ್ವಾರಗಳಿಂದಲಾದರೂ ಚಿಂತೆಯಿಲ್ಲ, ಹೇಗಾದರೂ ದುಡ್ಡುಗಳಿಸಿ ದೊಡ್ಡಪ್ಪನಾದರಾಯಿತು ಎಂಬುದೂ ಒಂದು ನೀತಿ. ವೃತ್ತಪತ್ರವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಸುಳ್ಳನ್ನು ನಿಜವೆಂದು ಪ್ರಚಾರಮಾಡುವದು, ಧಾರ್ಮಿಕನೆಂಬ ಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಜನರ ಹಣವನ್ನು ಸುಲಿಯುವದು - ಇವೆಲ್ಲ ಈಗ್ಗೆ ನೀತಿಯ ಪ್ರಕಾರಗಳೇ ಆಗಿಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶರೀರಾರಾಧನೆಗೆ ತನುಮನೋವಾಕ್ಕುಗಳನ್ನು ವಿನಿಯೋಗಿಸುವದೇ ಗುರಿ ಎಂದು ಬೋಧಿಸುತ್ತಾ ಇದನ್ನೇ ಕರ್ಮಯೋಗವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮನೀತಿಗಳೆಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ತಿಳಿಸುವದು ಕಷ್ಟವೇ ಸರಿ. ಆದರೆ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಸಂಘಾತಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತನಾದ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನು ಇದಾನೆ ; ಅವನ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ನಿತ್ಯವಾಗಿ ಅವನನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸಿ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವವು - ಎಂಬುದನ್ನು ಮನದಂದುಕೊಂಡರೆ, ಶಾಸ್ತ್ರಾಚಾರ್ಯರುಗಳ ಉಪದೇಶದಿಂದ ಇದನ್ನು ನಂಬಿಕೊಂಡರೆ, ನೀತಿಯ ನಿಜವಾದ ತಳಹದಿಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುವದು ; ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂಥ ನೀತಿಯ ಜೊಳ್ಳುತನವು ಕೂಡಲೆ ಎದ್ದುಕಾಣುವದು.

ದೇಹಾತ್ಮಬುದ್ಧಿಯಿರುವವರಲ್ಲಿ ನೀತಿಯ ಆಭಾಸಗಳಿರಬಹುದು ; ನಿಜವಾದ ನೀತಿಯು ಇನ್ನೂ ಅಂಕುರಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ದೇಹವ್ಯತಿರಿಕ್ತಾತ್ಮನನ್ನು ನಂಬಿರುವವರಿಗೆ ಜನ್ಮಾಂತರದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ, ಸದ್ವರ್ತನೆ, ಧರ್ಮ - ಇವೆಲ್ಲ ಸರಪಳಿಯ ಕೊಂಡಿಗಳಂತೆ ಒಂದರ ಹಿಂದೊಂದು ಬಂದು ಕೂಡಿಕೊಳ್ಳುವವು. ಈ ಒಂದು ಜನ್ಮದ ಶರೀರಕ್ಕಾಗಿ ಎಷ್ಟು ಮಾಡಬಾರದ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುವೆವು ! ಎಂಥ ಅನಾರ್ಜವದ ಜೀವನವು ನಮ್ಮದಾಗುವದು ! ತಾನುಂಟೊ, ಮೂರು ಲೋಕವುಂಟೊ - ಎಂಬ ನೀತಿಗೆ ಈ ದೇಹಾತ್ಮಬುದ್ಧಿಯೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಯೋಽನ್ಯಥಾ ಸನ್ತಮಾತ್ಮಾನಮನ್ಯಥಾ **ಪ್ರತಿಪದ್ಯತೇ । ಕಿಂ ತೇನ ನ ಕೃತಂ ಪಾಪಂ ಚೋರೇಣಾತ್ಮಾಪಹಾರಿಣಾ ॥**' ಎಂಬಂತೆ ಅನಾತ್ಮವನ್ನೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿದು ನಡೆಯುವದು ಸಕಲಪಾಪಗಳಿಗೂ ತವರುಮನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ; ಆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆಲ್ಲ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದು. ಅದು ಇಲ್ಲವೆಂದವನು ಯಾವ ಧರ್ಮನೀತಿಗೂ ಕಟ್ಟುಬೀಳದ ಅಸತ್ಪುರುಷನಾಗುವನು. ಶರೀರಾತಿರಿಕ್ತನಾದ ಆತ್ಮನಿದಾನೆ, ಅವನು ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ - ಎಂದು ನಂಬಿದವನು, ಬ್ರಹ್ಮ

ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನೇ ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಆನಂದದಿಂದಿರಬಹುದು, ಇಂಥವನು ಎಂದಿಗೂ ನೀತಿಬಾಹಿರನಾಗಲಾರನು.

ವೇದಾಂತವು ನೀತಿಗೆ ಹೇಗೆ ಭದ್ರವಾದ ತಳಗಟ್ಟಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸೌಂದರ್ಯೋಪಾಸನೆಯಿಂದ ಪಡೆಯುವ ಆನಂದಕ್ಕೂ ಅದೇ ನಿಜವಾದ ಮಾರ್ಗಪ್ರದರ್ಶಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿ ಸುಖಿಸುವದೂ ಸಂಗೀತ, ಕವಿತೆ, ಚಿತ್ರಶಿಲ್ಪ, ನೃತ್ಯ - ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿ ಆನಂದಿಸು-ವದೂ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿರುವ ವರವಲ್ಲ. ಯಾರೋ ಕೆಲವರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅದು ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಸೌಂದರ್ಯದ ಉಪಾಸನೆಯೂ ಒಂದಾನೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಭ್ಯಾಸವಿಶೇಷದಿಂದುಂಟಾದ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಕುದುರತಕ್ಕದ್ದಾಗಿವೆ.

ಸುಂದರದೃಶ್ಯಗಳಿಂದಾಗುವ ಆನಂದವು ಹೊರತೋರುವದರ ಮರ್ಮ ವೇನು ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಅನೇಕ ಉತ್ತರಗಳಿರಬಹುದು. ಸಂಗೀತದ ರಸವನ್ನನು ಭವಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸ್ವರ, ರಾಗ, ತಾಳ - ಮುಂತಾದವುಗಳ ಅರಿವು ಇರಬೇಕು ; ಕವಿತೆಯನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿ ಸಂತೋಷಪಡುವದಕ್ಕೆ ಶಬ್ದಗಳ ಶಕ್ತಿ, ಯತಿಗಣಪ್ರಾಸಾಲಂಕಾರ ಗುಣದೋಷಾದಿಗಳ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಬೇಕು - ಹೀಗೆ ಆಯಾ ಕಲಾಕಾರ್ಯವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣಮಾಡುವ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ತಿಳಿದವರೇ ಉತ್ತಮವಾದ ರಸಿಕರು, ಅವರಿಗೇ ಇವುಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯಿದೆ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ನಿಜದ ಅಂಶವಿಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವದಾದರೂ ರಾಗವನ್ನು ಆಲಾಪನೆ ಮಾಡಿ ಹಾಡುವವನಿಗೂ, ವಾದ್ಯವಿಶೇಷವನ್ನು ಬಾಜಿಸುವವನಿಗೂ ಚಿತ್ರಾದಿನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪೃತನಾಗಿರುವವನಿಗೂ ಮನಸ್ಸು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೇಗಿರುತ್ತದೆ ? ಸಂಗೀತಾದಿಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶ್ರೋತೃವಿನ ಅಥವಾ ನೋಟಕನ ಮನಸ್ಸು ಯಾವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ? - ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮನದಂದುಕೊಂಡು ವಿವೇಚಿಸಿದರೆ ಆಗ್ಗೆ ಅವನಿಗೆ ನಾನು, ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚ - ಎಂಬದರ ಅರಿವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಆಯಾ ಕಲೆಯ ಪ್ರದರ್ಶಿತವಿಶೇಷರೂಪದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಬೆರೆತುಹೋಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಒಂದು ತತ್ತ್ವವು ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಕಲಾಪ್ರದರ್ಶಕನು ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೂ ತನ್ನ ಉಪಕರಣಗಳನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಇರುವಾಗಲೇ ಅವನ ಕಲೆಯು ಜೀವಂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ಶ್ರೋತೃಗಳಿಗೂ ನೋಟಕರಿಗೂ ಶರೀರಭಾವವೂ ಬಾಹ್ಯವಿಚಾರವೂ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ದೂರವಾಗಿರುವಾಗಲೆ ಆನಂದವು ಸಿಕ್ಕಿರುತ್ತದೆ.

ಇದು ನಿಜವಾದರೆ, ನಾವೇನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಯಿತು ? ಹೊರಗಿನ ಉಪಾಧಿಗಳೇ ನಮಗೆ ಆನಂದಾನುಭವಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ಉಪಾಧಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ನಿರುಪಾಧಿಕವಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವೆವೋ ಆಗ ನಮಗೆ ರಸಾನುಭವ ವಾಗುವದು. ಈ ರಸಾನುಭವವು ನಿಜವಾಗಿ ಒಂದೇ ಆನಂದವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; "ರಸೋ ವೈ ಸಃ । ರಸಂ ಹ್ಯೇವಾಯಂ ಲಬ್ಧ್ವಾಽಽನನ್ದೀ ಭವತಿ ।" ಆ ಪರಮಾತ್ಮನು ರಸವೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಆನಂದರಸರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡರೇ ಈ ಜೀವನು ಆನಂದಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ - ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಪುಣ್ಯ ವಶದಿಂದ ಬಂದೊದಗುವ ಇಷ್ಟದರ್ಶನ, ಇಷ್ಟಪ್ರಾಪ್ತಿ - ಮುಂತಾದವುಗಳು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಒಂದು ಆನಂದಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ವಿದ್ಯೆ, ಕಲೆ - ಇವುಗಳಿಂದ ದೊರಕುವ ಆನಂದವು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿಯೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವದಾಗಿಯೂ ಇರುವದಕ್ಕೆ ಅದು ಶುದ್ಧವಾಗಿದ್ದು ಆತ್ಮನ ಹತ್ತಿರವಿರುವದೇ ಕಾರಣ. ಕಲೋಪಾಸನೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದೆಯೇ ನಾವು ಈಶ್ವರನ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವೆವು. ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಲೌಕಿಕದುಃಖ ಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮರೆಯಿಸುವ ಸುಖಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತಿರುವದು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅರಿತು ಈಶ್ವರಪ್ರೇಮವನ್ನೇ ಬೆಳೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರಿಗೆ ಆಗುವ ಆನಂದವೆಂಥದ್ದೆಂದಾ ಯಿತು ! ಕಲೆಗಳನ್ನು ಮನಃಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೇ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವ ಮಹನೀಯರೇ ನಿಜವಾಗಿ ಕಲಾವಿದರು ; ಅವರು ತಾವೂ ಆನಂದದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿರುತ್ತಾರೆ, ಮಿಕ್ಕವರನ್ನೂ ಆನಂದದಲ್ಲಿ ಅದ್ದಬಲ್ಲವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಯಾವ ಸೌಂದರ್ಯಯುಕ್ತದೃಶ್ಯವನ್ನೇ ಆಗಲಿ, ಯಾವ ಕಾವ್ಯಚಿತ್ರಶಿಲ್ಪಸಂಗೀತಾದಿಕಲೆ ಯನ್ನೇ ಆಗಲಿ, ಆ ಭಗವಂತನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಅದು ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಪರಿಶುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅತ್ಯಂತಸುಂದರವೆನಿಸುತ್ತದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದು ಅತ್ಯಂತವಾದ ಆನಂದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾದ ವೇದಾಂತಿಯು ತಾನು ಈ ಆನಂದಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಅವನ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತೇ ಆನಂದಾಮೃತವನ್ನು ಹೊರಸೂಸುವ ಕಲಾವಿಶೇಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆನಂದರೂಪ ನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಪರಿಶುದ್ಧಸಂಕಲ್ಪದ ಫಲವೇ ಈ ಜಗತ್ತು ಎಂಬ ಶುಭ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡವರು ಲೋಕಕ್ಕೆಲ್ಲ ಶುಭದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಕಲಾವಿದರಾಗಿರುವರು ಎಂಬುದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕೆ ? ಅಂಥ ಮಹನೀಯರ ದರ್ಶನ ಸಂಭಾಷಣಾದಿಗಳೇ ಜನರಿಗೆ ನೀತಿಗೂ ಸೌಂದರ್ಯೋಪಾಸನೆಗೂ ಉತ್ತೇಜಕ ವಾಗಿರುವದು.

8. ವೇದಾಂತವೂ ಬೌದ್ಧಮತವೂ

೫೧. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಗತ

ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೆಲ್ಲ ಹರಡಿಕೊಂಡಿರುವದು. ಈಗಿನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಮೂರರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗದಷ್ಟು ಜನರು ಈ ಧರ್ಮದ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿರುವರು. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಅದು ತನ್ನ ತವರುಮನೆಯಾದ ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ ಏತಕ್ಕೋ ಖಿಲವಾಗಿ ಇದುವರೆಗೆ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿತ್ತು ; ಈಗ ಮಹಾಬೋಧಿಸಂಘದವರ ಸಾಹಸದಿಂದ ಮತ್ತೆ ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ ಬಂದು ಕಾಲೂರಿದೆ ; ಈ ಸಲ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲಾ ನಾಗರಿಕಜನರಂತೆ ಭರತಖಂಡದವರೂ ಆದರದಿಂದ ಸ್ವಾಗತವನ್ನಿತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಮಹಾಬೋಧಿಸಂಘದವರು ಮಹಾಸಾಹಸಿಗಳು. ಈ ಸಂಘದ ಮೂಲಸ್ಥಾನವು ಸಿಂಹಳದ್ವೀಪದಲ್ಲಿದೆ. ಇದರ ಶಾಖೆಗಳು ಕಲ್ಕತ್ತ, ಗಯ, ಮದ್ರಾಸ್, ನ್ಯೂಯಾರ್ಕ್, ಲಂಡನ್ - ನಗರಗಳಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಇವರು ಸಿಂಹಳೀ ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲಿಷುಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಪತ್ರಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೊರಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲಾ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದವರೂ ಈ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಹಾನುಭೂತಿಯುಳ್ಳವರೂ ಸಿಕ್ಕುತ್ತಾರೆ ; ಅವರು ತನು, ಮನ, ಧನ - ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಈ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಹಾಕುವದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧರಾಗಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ಮಾತಿನಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲದೆ ಕಾರ್ಯದಿಂದಲೂ ತೋರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಉದಾತ್ತತತ್ತ್ವಗಳೇ ಅಲ್ಲದೆ ಮಹಾಬೋಧಿಸಂಘದವರು ಮಾಡಿರುವ ಉದ್ಯಮಗಳೂ ಬಹು ಮುಖ್ಯಕಾರಣ.

ಈ ಸಂಘದ ಸೇವಾಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿರುವವರಲ್ಲಿ ಪೂಜ್ಯ ಅನಾಗರಿಕ ಧರ್ಮಪಾಲನೆಂಬಾತನು ಸೂತ್ರಧಾರಿಯೆನ್ನಬಹುದು. ಈತನು ಸಿಂಹಳದ್ವೀಪದ ಒಬ್ಬ ಐಶ್ವರ್ಯವಂತನಾದ ವರ್ತಕನ ಮಗನು. ಈತನು ಇಂಡಿಯದ ಬುದ್ಧಗಯೆಗೆ ಬಂದಂದಿನಿಂದಲೂ - ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವನ್ನು ಅದರ ಮಾತೃಸ್ಥಾನವಾದ ಭರತಖಂಡಕ್ಕೆ ತಂದು ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯ ಜನರಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಾರಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಸಂಕಲ್ಪಮಾಡಿ ಅದರ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೇ ಈಗಲೂ ನಡೆಯಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಆತನ ಸಾಹಸದಿಂದಲೇ ಇಂಡಿಯಾ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅನೇಕಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಶಾಲೆಗಳೂ ಪಾಠಶಾಲೆಗಳೂ ವಿಹಾರಗಳೂ ಏರ್ಪಟ್ಟಿವೆ ; ಆತನ ಸಾಹಸದಿಂದಲೇ ಈಗ ಕಾಶಿಯ ಬಳಿಯಿರುವ ಸಾರನಾಥವೆಂಬ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಮೂಲಗಂಧಕುಟೀವಿಹಾರವೆಂಬ ಒಂದು ಮಹಾವಿಹಾರವು ಸ್ಥಾಪಿತ

ವಾಯಿತು. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನೆರೆದಿದ್ದ ಪ್ರಪಂಚದ ನಾನಾಭಾಗಗಳ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮೀಯರ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಸಹಾನುಭೂತಿಗಳ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳೂ, ಅಭಿಮಾನಿಗಳು ಕಳುಹಿಸಿದ ಆ ಸಂದೇಶಗಳೂ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಮಹಿಮೆಯನ್ನೂ ಆ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಸಾರಕ್ಕಾಗಿ ಮಹಾಬೋಧಿಸಂಘದವರು - ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪೂಜ್ಯ ಅನಾಗರಿಕ ಧರ್ಮಪಾಲನು - ಪಟ್ಟಿರುವ ಶ್ರಮವನ್ನೂ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುವವು. ಸಾರನಾಥದ ವಿಹಾರವನ್ನು ಇಂಥ ರೂಪಕ್ಕೆ ತಂದ ಈ ಮಹನೀಯನು ಶ್ರೀ ದೇವಮಿತ್ತ ಧಮ್ಮಪಾಲನೆಂಬ ಹೆಸರಿಂದ ಬೌದ್ಧಭಿಕ್ಕುವಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದನು.

ಸಾರನಾಥ, ಮಿಗದಾಯ - ಎಂಬೀ ಎರಡೂ ಕಾಶಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಿರುವ ಒಂದು ಪವಿತ್ರಕ್ಷೇತ್ರದ ಹೆಸರು. ಬುದ್ಧನು ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಒಂದು ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ 'ಸಾರಂಗನಾಥ'ನಾಗಿ ಎಂದರೆ ಜಿಂಕೆಗಳ ಗುಂಪಿನ ಒಡೆಯನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದನೆಂದೂ ಆಗ ಬೇಟೆಗೆ ಬಂದಿದ್ದ ಒಬ್ಬ ರಾಜನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತನ್ನ ಸಾತ್ತ್ವಿಕವರ್ತನೆಯಿಂದ ಸದ್ವರ್ತನೆಗೆ ಒಲಿಸಿಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಆ ಅರಸನು 'ಮೃಗದಾವ' (ಎಂದರೆ ಜಿಂಕೆಯ ಕಾವಲು) ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಒಂದು ಕಾಡನ್ನು ಜಿಂಕೆಗಳಿಗಾಗಿ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟನೆಂದೂ, ಈ ವೃತ್ತಾಂತದ ಸ್ಮಾರಕವಾಗಿ 'ಸಾರನಾಥ', 'ಮಿಗದಾಯ' ಎಂಬ ಪಾಳಿಯ ಹೆಸರುಗಳು ಆ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಬಂದವೆಂದೂ ಬುದ್ಧಜಾತಕದ ಕಥೆ. ಸಿದ್ಧಾರ್ಥನು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಬುದ್ಧನೆನಿಸಿಕೊಂಡ ಬಳಿಕ ಕಾಶಿಗೆ ಬಂದು ತನ್ನ ಗೆಳೆಯರಾಗಿದ್ದ ಐದುಜನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ 'ಧರ್ಮಚಕ್ರಪ್ರವರ್ತನ' ಎಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಸ್ಥಳವೇ ಸಾರನಾಥವು. ಹಿಂದೆ ಕಾಶಿಯ ಒಂದು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಋಷಿಪಟ್ಟಣವೆಂಬ ಒಂದು ಭಾಗವಿದ್ದಿತೆಂದೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಋಷಿಗಳೂ ಸಾಧುಗಳೂ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳೂ ಇರುತ್ತಿದ್ದರೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ; ಆ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಪಾಳಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇಸಿಪಟ್ಟಣವೆಂದು ಹೆಸರು. ಅದು ಸಾರನಾಥದ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ, ಅಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ವಿಹಾರವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನ ಶಿಷ್ಯರು ಅವನಿಗೆ 'ಗಂಧಕುಟಿ' (ಸುವಾಸನೆಯ ಗುಡಿಸಲು) ಎಂಬ ಒಂದು ವಾಸಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದರಂತೆ ; ಅದರ ನೆನಪಿಗಾಗಿಯೇ ಈಗ 'ಮೂಲ ಗಂಧಕುಟೀವಿಹಾರ' ವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿರುವದು.

ಗೌತಮಬುದ್ಧನು ತನ್ನ ಐದು ಜನ ಗೆಳೆಯರಿಗೆ ತನ್ನ ಹೊಸ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬೋಧೆಮಾಡಿದ ಆಷಾಢಪೂರ್ಣಿಮೆಯ ದಿನವೇ ಬೌದ್ಧರ ಮೊದಲನೆಯ ಸಂಘವು ಸ್ಥಾಪಿತವಾಯಿತು. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಕರ್ತನಾದ ಈಶ್ವರನೊಬ್ಬನು ಇದಾನೆಂದು ನಂಬುವದಿಲ್ಲ ; ಬುದ್ಧ, ಧರ್ಮ, ಸಂಘ - ಇವೇ ಅವರಿಗೆ ದೇವರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವವು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬೌದ್ಧನಾದವನು 'ಬುದ್ಧಂ ಶರಣಂ ಗಚ್ಛಾಮಿ', 'ಸಂಘಂ ಶರಣಂ ಗಚ್ಛಾಮಿ', 'ಧರ್ಮಂ ಶರಣಂ ಗಚ್ಛಾಮಿ' - ಎಂದು ಈ ಮೂರನ್ನೇ

ಪರಮಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಶರಣುಹೋಗುವನು. ಧರ್ಮವನ್ನು ತಾವು ಅವಲಂಬಿಸುವದಲ್ಲದೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸಬೇಕೆಂಬುದೇ ಬುದ್ಧನು ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳಿಗೆ ಮಾಡಿರುವ ಉಪದೇಶವು. ಅವನು ಧರ್ಮಚಕ್ರಪ್ರವರ್ತನೆಯನ್ನು ಸಾರನಾಥದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದು ಈಗ ೨೫೫೦ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ. ಆ ವರ್ಷದ ಕಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನು ಅರುವತ್ತು ಜನ ಧರ್ಮೋಪದೇಶಕರನ್ನು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರು ಒಂದೊಂದು ದಿಕ್ಕಿಗೆ ಹೋಗಿ ಬೋಧಿಸುವಂತೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿಕಳುಹಿಸಿದನು :

ಚರಥ ಭಿಕ್ಖವೇ ಚಾರಿಕಂ ಬಹುಜನಹಿತಾಯ ಬಹುಜನ ಸುಖಾಯ ಲೋಕಾನುಕಂಪಾಯ ಅತ್ಥಾಯ ಹಿತಾಯ ಸುಖಾಯ ದೇವಮನುಸ್ಸಾನಂ । ದೇಸೇಥ ಭಿಕ್ಖವೇ ಧಮ್ಮಂ ಆದಿಕಲ್ಲಾಣಂ ಮಜ್ಝೇಕಲ್ಲಾಣಂ ಪರಿಯೋಸಾನಕಲ್ಲಾಣಂ ಸಾತ್ಥಂ ಸವ್ಯಞ್ಜನಂ ಕೇವಲಪರಿಪುಣಂ ಪರಿಸುದ್ಧಂ ಬ್ರಹ್ಮಚರಿಯಂ ಪಕಾಸೇಥ ॥

(ಮಹಾವಗ್ಗ, ವಿನಯಪಿಟಕ)

(ಭಾವಾರ್ಥ :- ಎಲೈ ಭಿಕ್ಕುಗಳೆ, ಹೊರಡಿರಿ ; ಬಹುಜನರ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಬಹು ಜನರ ಸುಖಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಲೋಕದ ಮೇಲಿನ ದಯೆಗಾಗಿಯೂ ದೇವತೆಗಳ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಸುಖಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಸಂಚಾರಮಾಡಿರಿ : ಎಲೈ ಭಿಕ್ಕುಗಳೆ, ಮೊದಲಿನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಯಾಣವಾಗಿ ನಡುವೆಯೂ ಕಲ್ಯಾಣವಾಗಿ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಲ್ಯಾಣವೇ ಆಗಿರುವ ಧರ್ಮವನ್ನು ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿರಿ ; ಪ್ರಯೋಜನಕರವಾಗಿಯೂ ಸದಾಚಾರಯುಕ್ತವಾಗಿಯೂ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೂ ಪರಿಶುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯವನ್ನು ನಡತೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿರಿ.)

ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಹರಡುವದಕ್ಕೆ ಈ ಉಪದೇಶಪದ್ಧತಿಯೇ ಕಾರಣವು. ಈಚೆಗೆ ಕ್ರಿಸ್ತಿಯನ್ ಮಿಷನೆರಿಗಳು ನಮ್ಮ ದೇಶಕ್ಕೆ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವದೂ ಈ ಪದ್ಧತಿಯ ಅನುಕರಣದಿಂದಲೇ.

ಸಾರನಾಥದಲ್ಲಿ ಅಶೋಕನೇ ಮುಂತಾದ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗಳು ಅನೇಕ ವಿಹಾರಗಳನ್ನೂ ಸ್ತೂಪಗಳನ್ನೂ ಕಟ್ಟಿದ್ದರು. ಈಚೆಗೆ ಹಿಂದುಗಳೂ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದರು. ಅಕ್ಬರ್‌ಚಕ್ರವರ್ತಿಯು ಸಹ ಒಂದು ಗೋಪುರವನ್ನೂ ಮುರಿದು ಹೋಗಿದ್ದ ಸ್ತೂಪದ ಮೇಲೆ ಒಂದು ದುಂಡುಮಾಳಿಗೆಯನ್ನೂ ಕಟ್ಟಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಅಕ್ಬರನ ಈ ಕಟ್ಟಡಗಳು ಚೌಖಂಡಿಯೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಈಗಲೂ ಇವೆ. ಹೂಣರು, ಮುಸಲ್ಮಾನರು - ಮುಂತಾದವರ ಹಾವಳಿಯಿಂದ ಮಿಕ್ಕ ಕಟ್ಟಡಗಳು ಮುರಿದು ಬಿದ್ದು ಸಾರನಾಥವು ಬರಿಯ ಬಯಲಾಗಿ ಹಂದಿಗಳನ್ನು ಸಾಕುವವರ ಕಾವಲಾಗಿತ್ತು.

ಈಚೆಗೆ ಈ ಸ್ಥಳದ ಅದೃಷ್ಟವು ತಿರುಗಿ ಪ್ರಾಚೀನತತ್ತ್ವಶೋಧಕರ ಉದ್ಯೋಗ ದಿಂದಲೂ ಪೂಜ್ಯ ಅನಾಗರಿಕ ಧಮ್ಮಪಾಲನ ಸಾಹಸದಿಂದಲೂ ಕೆಲವು ಪ್ರಾಚೀನ ವಿಗ್ರಹಗಳು ದೊರೆತಿವೆ. ಈಗ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಹಾಬೋಧಿಪಾಠಶಾಲೆಯಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ, ಪಾಳಿ, ಮತ್ತು ದೇಶಭಾಷೆಗಳ ಮೂಲಕ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಒಂದು ಸಕಲವಿದ್ಯಾನಿಲಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು ಖಿಲವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸಜ್ಞರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳವರಾಗಿರುವರು. ಆಗಿನ ಕಾಲದ ರಾಜರೂ ಹಿಂದೂಮತದ ಕೆಲವು ಮುಂದಾಳುಗಳೂ ಈ ಮತದವರನ್ನು ಹಿಂಸೆಪಡಿಸಿ ಆ ಮತವನ್ನು ಇಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಿದರೆಂದು ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವಿರುವದು. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದವರು ಬರುಬರುತ್ತಾ ತಮ್ಮ ಶುದ್ಧವಾದ ಉಪದೇಶ ಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸದೆ ವಾಮಾಚಾರಗಳಿಗೆ ತುತ್ತಾದದ್ದರಿಂದಲೂ ಹಿಂದುಗಳು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿದ್ದ ಉತ್ತಮವಾದ ಆಚಾರವಿಚಾರಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಮತದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಅಥವಾ ಮೊದಲೇ ತಮ್ಮಲ್ಲಿದ್ದ ಇವುಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಜನರನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಡೆಗೆ ಸೆಳೆದುಕೊಂಡದ್ದರಿಂದಲೂ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಹಿಂದೂಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿಹೋಯಿತೆಂದು ಬಹು ಜನರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವರು. ಇದು ಹೇಗೆಯೇ ಇರಲಿ. "ಯೇ ಯಥಾ ಮಾಂ ಪ್ರಪದ್ಯನ್ತೇ ತಾಂಸ್ತಥೈವ ಭಜಾಮ್ಯಹಂ" (ಯಾರು ಹೇಗೆ ನನ್ನನ್ನು ಭಜಿಸುವರೋ ಅವರನ್ನು ನಾನು ಹಾಗೆಯೇ ಅನುಗ್ರಹಿಸುವೆನು), "ಮಮ ವರ್ತ್ಮಾನುವರ್ತನ್ತೇ ಮನುಷ್ಯಾಃ ಪಾರ್ಥ ಸರ್ವಶಃ" (ಅರ್ಜುನನೆ, ಜನರು ಯಾವ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ನನ್ನ ಬಳಿಗೆ ಬಂದರೂ ನನ್ನ ದಾರಿಯನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿದಂತೆ) - ಎಂಬ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಉದಾರವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸುವ ಹಿಂದುಗಳು ಯಾವ ಧರ್ಮವನ್ನೂ ಕಡೆಗಣ್ಣಿಂದ ಕಾಣುವಹಾಗಿಲ್ಲ ; ವೈದಿಕಧರ್ಮದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಕ್ಕಂತೂ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಸ್ವಾಗತವೇ ಇರುವದು. ಈ ಧರ್ಮದವರು ಉಪದೇಶಿಸುವ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳಿಗೂ ನಮ್ಮ ವೈದಿಕಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಾಮ್ಯವೈಷಮ್ಯಗಳನ್ನೂ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿಯುವಂತೆ ಮುಂದೆ ವಿವರಿಸಲಾಗುವದು.

೫೨. ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶವೂ ಅದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೂ

ಬುದ್ಧನ ಮೂಲ ಉಪದೇಶವು ಅವನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಈಗಲೂ ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆಯೆ ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುವದು ಬಹಳ ಕಷ್ಟ. ಬೌದ್ಧ ರೊಳಗೆ ಈಗ ಅನೇಕ ಒಳಪಂಗಡಗಳು ಆಗಿಬಿಟ್ಟಿವೆ : ಅವರೆಲ್ಲರೂ ತಾವು ಹೇಳುವದೇ ಬುದ್ಧನ ನಿಜವಾದ ಉಪದೇಶವೆಂದು ಹಟದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಿದಾರೆ. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದವರೂ ಜೈನಧರ್ಮದವರೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವೈಭಾಷಿಕರು, ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು,

ಯೋಗಾಚಾರರು ಅಥವಾ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು, ಮತ್ತು ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು- ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಬೌದ್ಧವಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪರಾಮರ್ಶಮಾಡುತ್ತಿದಾರೆ. ಆದರೆ ಮೂಲ ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಈ ನಾಲ್ಕು ವಿಭಾಗಗಳೇನೂ ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸು ವದಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧನ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಉಪದೇಶವನ್ನೂ ತಿಳಿಸುವ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಪಾಲಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿರುವ 'ಪಿಟಕ'ಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅವುಗಳೂ ಮೂಲೋಪದೇಶ ವನ್ನೊಳಗೊಂಡಿವೆ ಎನ್ನುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವೃತ್ತಾಂತವೂ 'ಏವಂ ಮೇ ಸುತಮ್' (ಹೀಗೆಂದು ನಾನು ಕೇಳಿರುತ್ತೇನೆ) ಎಂದು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರುತ್ತದೆ !

ಗೌತಮಬುದ್ಧನ ಪರಿನಿರ್ವಾಣವಾದ ಮೇಲೆ ಅವನ ಶಿಷ್ಯರುಗಳ ಒಗ್ಗಟ್ಟು ಮುರಿಯಿತು. ಅವನು ದೇಹವನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ಕೆಲವು ದಿನಗಳಲ್ಲಿಯೇ ರಾಜಗೃಹದಲ್ಲಿ ವರ್ಷಾಕಾಲದಲ್ಲಿ ಐನೂರು ಭಿಕ್ಷುಗಳ 'ಸಂಗೀತಿ' (ಸಭೆ)ಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥವಿರವಾದ (ಥೇರವಾದ)ದಂತೆ 'ಸೂತ್ರ' (ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶ)ಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಗಾನ ಮಾಡಿದರಂತೆ ; ಉಪಾಲಿಯು ವಿನಯ(ಭಿಕ್ಷುಗಳ ನಿಯಮ)ವನ್ನೂ ಆನಂದನು ಸಾಮಾನ್ಯಧರ್ಮವನ್ನೂ ಉಪದೇಶಿಸಿದರಂತೆ. ಈ ಸಂಗೀತಿಯು ಆದ ಒಂದು ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಮೇಲೆ ವೈಶಾಲಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸಭೆ ನಡೆಯಿತು ; ಅಲ್ಲಿ ವಿನಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿದರಂತೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವರು ಅಲ್ಲಿ ಆದ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪದೆ 'ಮಹಾಸಂಗೀತಿ' ಎಂಬ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಸಭೆಯನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿ ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ಬೌದ್ಧಭಿಕ್ಷುಗಳು ಎರಡು ಬೇರೆಬೇರೆಯ 'ನಿಕಾಯ' (ಸಂಪ್ರದಾಯ) ಗಳಾಗಿ ಒಡೆದುಕೊಂಡರು. ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನಮತವನ್ನೇ ಪಟ್ಟುಹಿಡಿದು ಅಂಟಿ ಕೊಂಡವರು 'ಸ್ಥವಿರ'ರೆಂದೂ, ಹೊಸ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಆಚರಣೆಗೆ ತಂದವರು 'ಮಹಾಸಾಂಘಿಕ'ರೆಂದೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದರು. ಈ ಎರಡು ಶಾಖೆಗಳೂ ಉಪಶಾಖೆಗಳಾಗಿ ಒಡೆದುಕೊಂಡು ಕೊನೆಗೆ ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಹದಿನೆಂಟು ನಿಕಾಯಗಳಾದವು. ಈ ನಿಕಾಯಗಳು ಯಾವಯಾವವೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಮತಭೇದವಿರುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ನಾಲ್ಕು ಐದನೆಯ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಈ ಎಲ್ಲಾ ನಿಕಾಯ ದವರೂ ಇರುತ್ತಿದ್ದರು ; ಇವರಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಂಮಿತೀಯ ಮತ್ತು ಚೈತ್ಯ ವಾದಿಗಳೂ ಸಿಂಹಳದಲ್ಲಿ ಸ್ಥವಿರವಾದಿಗಳೂ ಉತ್ತರಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಾಸ್ತಿತ್ವ ವಾದಿಗಳೂ ಪ್ರಧಾನರಾಗಿದ್ದರು ಈ ಹದಿನೆಂಟು ನಿಕಾಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸೂತ್ರ, ವಿನಯ ಮತ್ತು ಅಭಿಧರ್ಮ- ಎಂಬ ಮೂರು ಪಿಟಕಗಳೂ ಇದ್ದವು ; ಆದರೆ ಈಗ ಆ ನಿಕಾಯಗಳೂ ಇಲ್ಲ, ಅವರ ಪಿಟಕಗಳೂ ಲುಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮಹಾ

ಸಾಂಘಿಕ, ಸರ್ವಾಸ್ತಿತ್ವವಾದಿ, ಮತ್ತು ಏಕಾಧ-ಇವರ ಗ್ರಂಥಗಳು ಚೀನ ಮತ್ತು ಟಿಬ್ಬತಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನುವಾದವಾಗಿ ಈಗಲೂ ಇರುತ್ತವೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಕಾನಿಷ್ಕಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಆದ ಮೊದಲನೆಯ ಸಂಗೀತಿಯಲ್ಲಿ ತ್ರಿಪಿಟಕಗಳನ್ನು ಗಾನಮಾಡಿದ್ದಲ್ಲದೆ ಈ ಮೂರು ಪಿಟಕಗಳಮೇಲೂ 'ವಿಭಾಷಾ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆಯಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸರ್ವಾಸ್ತಿತ್ವವಾದಿಗಳಿಗೆ 'ವೈಭಾಷಿಕ'ರೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿತು. ಸ್ಥವಿರವಾದಿಗಳ ವಿನಯಪಿಟಕವು ಅಶೋಕನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪಾಟಲೀಪುತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಭೆಯು ಸೇರಿದ ಬಳಿಕ ಅಶೋಕಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಪುತ್ರ ಮಹೇಂದ್ರ ಮತ್ತು ಪುತ್ರಿ ಸಂಘಮಿತ್ರಾ - ಇವರ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಸಿಂಹಲಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ಆಗಿನಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಸಿಂಹಲವು ಸ್ಥವಿರ (ಥೇರಾ)ವಾದದ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪಿಟಕದ ಮೇಲಿನ 'ಅಟ್ಟಕಥಾ' ಎಂಬ ಟೀಕೆಗಳು ಹಿಂದಿನ ಸಿಂಹಲಭಾಷೆಯಲ್ಲಿದ್ದದ್ದು ಕ್ರಿ. ಶ. ಐದನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಘೋಷನೆಂಬ ಆಚಾರ್ಯನು ಪಾಲಿಭಾಷೆಗೆ ಮಾಡಿದ ಅನುವಾದವು ಪ್ರಚುರವಾದಮೇಲೆ ಲುಪ್ತವಾಯಿತು. ಸಿಂಹಳಕ್ಕೆ ಬಂದಮೇಲೆ ತ್ರಿಪಿಟಕವನ್ನು ನಾನೂರು ವರ್ಷಗಳವರೆಗೆ ಕಂಠಪಾಠದಿಂದಲೇ ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡುಬರಲಾಗಿತ್ತು ; ವಟ್ಟಗಾಮನಿ ಎಂಬ ರಾಜನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಲಿಪಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿಟ್ಟರಂತೆ. ಈವರೆಗೆ ಕಂಠಪಾಠವಾಗಿಬಂದಿದ್ದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಮೂಲಮಾಗಧೀಭಾಷೆಯ ಉಚ್ಚಾರಣೆಯು ಮಾರ್ಪಟ್ಟು ಈಗಿನ ಪಾಲಿತ್ರಿಪಿಟಕವು ಪ್ರಾಚೀನಗುಜರಾತಿಯನ್ನು ಹೋಲುವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಇದುವರೆಗಿನ ಐತಿಹಾಸಿಕವಿವರಣೆಯಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದದ್ದು ಏನೆಂದರೆ, ಬುದ್ಧನ ಮೂಲೋಪದೇಶವು ಇಂಥದ್ದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ನಂಬಲರ್ಹವಾದ ಪ್ರಮಾಣವು ಪಾಲಿತ್ರಿಪಿಟಕಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದು ಯಾವದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಥೇರವಾದಿಗಳು ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಶೋಧಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರಾದರೂ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನಾವು ಅವನ್ನೇ ಪ್ರಾಚೀನತಮವಾದ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹಿಡಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಬುದ್ಧನು ಆತ್ಮವಾದವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿರುತ್ತಾನೆಂಬುದು ''ಮಜ್ಝಿಮನಿಕಾಯ''ವೇ ಮುಂತಾದ ಪಾಲಿಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ. ಅವನು ಈಶ್ವರನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ದೇವತೆಯ ಅಥವಾ ಈಶ್ವರನ ಆರಾಧನೆಯಿಂದ ಅಥವಾ ಆಶ್ರಯದಿಂದ ತನ್ನ ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ಅವನು ಎಂದಿಗೂ ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಕರ್ಮಗಳನ್ನಂತೂ ಹಿಂಸಾರೂಪವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಹಳಿದಿರುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷದ

ಸ್ವರೂಪವೇನು ? ಅದು ಯಾರಿಗೆ ಆಗಬೇಕು ? ಅವನವನು ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಅವನು ಹೊಣೆಗಾರನೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸಾಧಿಸಬೇಕು ?- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಏಳುತ್ತವೆಯಷ್ಟೆ ? ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾದ ಶರೀರವು ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮದ ಫಲವಾಗಿ ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕಶರೀರವು ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವದು ; ಈ ಜನ್ಮಾಂತರಪ್ರಾಪ್ತಿರೂಪವಾದ ಸಂಸಾರವು ದುಃಖಮಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದುಃಖ, ದುಃಖಸಮುದಯ, ದುಃಖನಿರೋಧ ಮತ್ತು ದುಃಖನಿರೋಧಮಾರ್ಗಪ್ರತಿಪತ್ತು - ಎಂಬ 'ಆರ್ಯಸತ್ಯಚತುಷ್ಟಯ'ದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುವ ಸಾಯುಜ್ಯವಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲ. ಮೋಕ್ಷವು ಬರಿಯ ನಿರ್ವಾಣವು, ಎಂದರೆ ದೀಪವು ಆರಿಹೋದಂತೆ ತೃಷ್ಣೆಯು ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಇಲ್ಲವಾಗಿಬಿಡುವದು. ತೃಷ್ಣೆಯು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೋದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಶರೀರಪ್ರಾಪ್ತಿಯೂ ಆಗಲಾರದಾದ್ದರಿಂದ ನಿರ್ವಾಣವೆಂದರೆ ಮರಣವೂ ಅಲ್ಲ ; ಅದು ಸಾವಿನ ಸಾವು. ಈ ನಿರ್ವಾಣಕ್ಕೆ ಗಾರ್ಹಸ್ಥ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಭಿಕ್ಷುವಾಗುವದೇ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಕಾರಕವೆಂಬುದು ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶದಿಂದಲೂ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದಲೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿಷ್ಠೆ, ಅನಾತ್ಮತಿರಸ್ಕಾರ - ಎಂಬ ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದೆ ಎಂದು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತೃಷ್ಣಾತ್ಯಾಗ, ವೈರಾಗ್ಯ, ಕರ್ಮತ್ಯಾಗ - ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಗೌತಮಬುದ್ಧನು ವೈದಿಕಮತವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ.

ಗೌತಮಬುದ್ಧನು ಆತ್ಮತಿರಸ್ಕಾರವನ್ನು ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದರೂ ಅವನ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಬಗೆಯಿಂದ ಮತ್ತೆ ಆತ್ಮಾಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರೆಂಬುದು ಮನನೀಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದೀರ್ಘಕಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ 'ಬ್ರಹ್ಮಜಾಲಸೂತ್ರ'ವೆಂಬ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನು ಆತ್ಮನೂ ಪ್ರಪಂಚವೂ ನಿತ್ಯವೆನ್ನುವ ಮತವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿರುವದಲ್ಲದೆ ಆತ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮೂವತ್ತೆರಡು ಮಿಥ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮನು ಸತ್ತಬಳಿಕ ಸವಿಜ್ಞಾನನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಅವಿಜ್ಞಾನನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಸವಿಜ್ಞಾನನೂ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ಅವಿಜ್ಞಾನನೂ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ - ಎಂಬ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನೂ ಒಂದೊಂದಾಗಿ ವಿವರಿಸಿ ಸುಸ್ಪಷ್ಟರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಮುಂದೆ ವಾತ್ಸೀಪುತ್ರೀಯರೆಂಬ ಒಂದು ಪಂಗಡದವರು 'ಪುದ್ಗಲಾತ್ಮವಾದ' ವೆಂಬ ಒಂದು ವಾದವನ್ನು ಹೂಡಿದರು ;

ಆತ್ಮನು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಅವನು ಪಂಚಸ್ಕಂಧಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನನೆಂದಾಗಲಿ ಅಭಿನ್ನನೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಅವರ ಮತವಾಗಿತ್ತು.

ಗೌತಮನು ಈಶ್ವರನು ನಿತ್ಯನಾಗಿರುವನೆಂಬುದನ್ನೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದನಾದರೂ ಮುಂದೆ ಅವನ ಅನುಯಾಯಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಾಯಾನಪಕ್ಷದವರು ಕೆಲವರು ಬುದ್ಧನನ್ನೇ ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂದೂ ಪರಮಪುರುಷನೆಂದೂ ಭಗವಂತನೆಂದೂ ಕರೆದು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಏರಿಸಿ ಆರಾಧಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಸನಾತನಧರ್ಮದವರಂತೆಯೇ ಮಂಜುಶ್ರೀ, ಅವಲೋಕಿತೇಶ್ವರ - ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ ಬುದ್ಧನು ಯಾವ ಅದ್ಭುತಪವಾಡಗಳನ್ನೂ ಮೆಚ್ಚುತ್ತಲಿರಲಿಲ್ಲವಾದರೂ ಅವನ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಅವನ ಜೀವನಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಚಿತ್ರವಿಚಿತ್ರ ಅದ್ಭುತಗಳ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈಚಿನ ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮಂತ್ರತಂತ್ರಗಳೇ ಮುಂತಾದ ಕಲಾಪಗಳೂ ಹೇರಳವಾಗಿ ಹಬ್ಬಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಇದೆಲ್ಲ ಹೇಗಾದರೂ ಇರಲಿ, ಬುದ್ಧನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದದ ಅರ್ಥವೇನೆಂಬುದೇ ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಹೀನಯಾನದವರ ಮತದಂತೆ ಧರ್ಮಗಳು - ಸ್ಕಂಧ, ಆಯತನ, ಧಾತು - ಇವು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಅನಿತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಸತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ ; ಆದರೆ ಮಹಾಯಾನದವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಅವು ವಿಜ್ಞಾನಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತವೆ, ಅಥವಾ ಶೂನ್ಯ(ನಿಃಸ್ವಭಾವ)ವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸನಾತನ ವೈದಿಕಮತದಿಂದ ಬೌದ್ಧಮತವು ಒಡೆದುಕೊಂಡು ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದಿತೋ ಆ ಮತ ದಲ್ಲಿಯೇ ಈಚೆಗೆ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಒಂದಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಗೌತಮಬುದ್ಧನ ಹೆಸರನ್ನು ತಮ್ಮ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಸಂಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ 'ಬೌದ್ಧಾವತಾರೇ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಗಳು ಇನ್ನೂ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವನೇ ಐತಿಹಾಸಿಕಬುದ್ಧನು ಎಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲ

೫೩. ಬೌದ್ಧಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂಲತತ್ವಗಳು*

ಬೌದ್ಧರು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮದ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂಲತತ್ತ್ವಗಳು ಯಾವವೆಂದು ಎಣಿಸುತ್ತಾರೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮವರು ಬರೆದಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳೇ ಇದುವರೆಗೆ ನಮಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿದ್ದವು. ಬೌದ್ಧಮತದ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಖಂಡನೆಗಾಗಿ

---

* ಶ್ರೀ|| ಯಾಮಕಾಮಿ ಸೋಜೆನ್- ಇವರು ಬರೆದಿರುವ (Systems of Buddhish Thought) ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದ ಆಧಾರದಿಂದ ಬರೆದದ್ದು.

ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ , ಆದರೆ ಅವು ಬೌದ್ಧರು ಒಪ್ಪಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೆ ? - ಎಂದು ಅನೇಕರಿಗೆ ಸಂಶಯವು ಉಂಟಾಗಿ ಈಗಿನ ಬೌದ್ಧರು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಏನು ಹೇಳುತ್ತಾರೋ ಅವರ ಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಏನು ಹೇಳಿದೆಯೋ ಅದನ್ನೇ ನೇರವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕೆಂಬ ತವಕವು ಸಹಜವಾಗಿ ಉಂಟಾಯಿತು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯವಿದ್ವಾಂಸರು ಅನೇಕ ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಪರಿಶೋಧಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷು ಮುಂತಾದ ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ ; ಸಿಂಹಳ, ಬರ್ಮ, ಟಿಬೆಟ್, ಚೀನ, ಜಪಾನು - ಮುಂತಾದ ಸೀಮೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಬೌದ್ಧರೂ ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಮಾಡಲು ಈಗ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ದುರಭಿಮಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಆಯಾ ಮತದ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಆಯಾ ಮತದವರಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಕುತೂಹಲವುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದರೆ, ಈಗ ನಾವು ನಮ್ಮವರು ಹೇಳಿರುವ ಬೌದ್ಧವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಒತ್ತಟ್ಟಿಗೆ ಇಟ್ಟು ನೇರಾಗಿ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ತಕ್ಕ ಕಾಲವಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಬೌದ್ಧರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗಿರುವ ಅಸಡ್ಡೆಯೂ ಕರಗಿ ಹೋಗುವದು ; ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು 'ವೇದಬಾಹ್ಯ', 'ಪ್ರಚ್ಛನ್ನಬೌದ್ಧ', 'ಶೂನ್ಯವಾದಿ' - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಬಯ್ಯುವ ಚಟವೂ ನಿಂತುಹೋಗುವ ಸಂಭವವಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬೌದ್ಧರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಸಿ ಲೇಖನವನ್ನು ಪೀಠಿಕೆಯಾಗಿ ಬರೆದಿರುತ್ತದೆ.

ಬೌದ್ಧರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ತಿಳಿಸಬಹುದು. ಎಲ್ಲವೂ ಅನಿತ್ಯ, ಎಲ್ಲವೂ ಅನಾತ್ಮ, ನಿರ್ವಾಣವೇ ಶಾಂತವಾದದ್ದು. ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪಂಗಡಗಳಿರುವವು, ಅವರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮತಭೇದಗಳಿರುವವು ; ಆದರೆ ಈ ಮೂರನ್ನು ಒಪ್ಪದೆ ಇರುವ ಬೌದ್ಧನಿಲ್ಲ ; ಯಾವನಾದರೂ ಈ ಮೂರನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿದರೆ ಬೌದ್ಧನಾದಂತೆಯೇ. ಮಹಾಯಾನದವರು 'ಸರ್ವವೂ ತಾನು ಇರುವಂತೆಯೇ ಇರುವದು' ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ತಾವು ಒಪ್ಪಿರುವದಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವರು ; ಆದರೆ ಇದು ಮೂರನೆಯ ತತ್ತ್ವದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಾದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ 'ಸರ್ವವೂ ದುಃಖವು' ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವು 'ಸರ್ವವೂ ಅನಿತ್ಯ'ವೆಂಬದರಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಹೋಗಿರುವದರಿಂದ ಅದೂ ಹೊಸದಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮೂರು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನೂ ಬೌದ್ಧರು 'ಮುದ್ರೆ'ಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಸರ್ವವೂ ಅನಿತ್ಯವೆಂಬ ಮುದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರು ವಿಷಯಗಳು ಅಡಕವಾಗಿರುವವು. ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರುವದು ಯಾವದೂ ನಾಶವಾಗದೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಸಾಯಲೇಬೇಕು. ಯಾವದು ಉಂಟಾಯಿತೋ ಅದು ಇಲ್ಲ

ವಾಗಲೇಬೇಕು. ಇದು ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿರುವದು, ಒಂದೊಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ಹುಟ್ಟಿ ಸವೆಯುತ್ತಿರುವದು, ಒಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಂತೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನ ಕ್ಷಣವು ಆಗಿಹೋಯಿತು, ಈಗ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಮುಂದಕ್ಕೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಈಗಿನ ಕ್ಷಣವು ಹಿಂದೆ ಇರಲಿಲ್ಲ, ಮುಂದೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಮುಂದಿನ ಕ್ಷಣವೆಂಬುದು ಈಗ ಇಲ್ಲ, ಹಿಂದೆಯೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ಹುಟ್ಟುವದು, ಇರುವದು, ಸವೆಯುವದು, ಹಾಳಾಗುವದು. ಈ ನಾಲ್ಕೂ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಗಂಟುಬಿದ್ದ ಸ್ವಭಾವಗಳು ; ಈ ಚತುರ್ಲಕ್ಷಣವಿಲ್ಲದ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಎರಡು ಕ್ಷಣಗಳ ವರೆಗಾದರೂ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಇರುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಇದು ಅನಿತ್ಯವಾದದ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗ. ಇನ್ನು ಎಲ್ಲವೂ ಶೂನ್ಯವೆಂಬುದು ಈ ವಾದದ ಮೂರನೆಯ ಭಾಗವು. ವಸ್ತುವು ನಾಶವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಅದು ಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಅವಶ್ಯಕವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ವಸ್ತುವು ಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿರುವದಕ್ಕೆ ಅದು ಶೂನ್ಯವಾಗಿರುವದೂ ಅವಶ್ಯಕವು. ಶೂನ್ಯವೆಂದರೆ ಬರಿದಾಗಿರುವದೆಂದಾಗಲಿ, ಏನೂ ಇಲ್ಲದುದೆಂದಾಗಲಿ ಅರ್ಥವಲ್ಲ, ಸ್ವಭಾವವಿಲ್ಲದಿರುವದು, ಸ್ವರೂಪವಿಲ್ಲದಿರುವದು - ಎಂಬುದೇ ಶೂನ್ಯವೆಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವು. ಈ ತೋರಿಕೆಯ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳು ಆಗುತ್ತಲೇ ಇರುವವು. ಯಾವದೊಂದಕ್ಕೂ ನಿಲುಗಡೆಯುಳ್ಳ ಅದರ ಸ್ವಭಾವ ವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಅನಿತ್ಯವಾದದ ಜೀವಾಳವು.

ಎಲ್ಲವೂ ಅನಾತ್ಮವು, ಯಾವದೊಂದಕ್ಕೂ ಆತ್ಮವಿಲ್ಲ - ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಮುದ್ರೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಈಗ ವಿಚಾರಿಸಬಹುದು. ನಮ್ಮೊಳಗಿನ ಆತ್ಮವೂ ಇಲ್ಲ, ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳ ಆತ್ಮವೂ ಇಲ್ಲ-ಎಂಬುದೇ ನೈರಾತ್ಮ್ಯವಾದವು. ಆತ್ಮವೆಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ನಿತ್ಯವಾಗಿ ನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿರುವ ವಸ್ತು. ಶರೀರವೂ ಮನಸ್ಸೂ ಸೇರಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಒಂದು ವಸ್ತುವಾಗಿರುವದೆಂದು ಕೆಲವರು ಭಾವಿಸುವರು. ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯರ ಭಾವನೆ ; ಅವರಿಗೆ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥವು ಯಾವದೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಯವಿಲ್ಲ. ಶರೀರಮನಸ್ಸುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇವುಗಳೆರಡನ್ನೂ ತನ್ನ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಪದಾರ್ಥವೇ ನಾನು ಎಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿದಿರುವರು. ಇನ್ನು ಕೆಲವರಿಗೆ ಶರೀರಮನಸ್ಸುಗಳಿಗಿಂತ ಈ 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಬೇರೆಯೂ ಅಲ್ಲ, ಅವುಗಳೇ ಎಂದೂ ಅಲ್ಲ ; ಇಂಥ ವಿಚಿತ್ರಸ್ವಭಾವದ ವಸ್ತು. ಈ ಮೂರು ವಿಧವಾದ ಆತ್ಮವನ್ನೂ ಬೌದ್ಧರು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಸ್ಥಿರವಾದ ಸ್ವತಂತ್ರವಸ್ತುವಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಆತ್ಮವು ಇರುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

ಅನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಲ್ಲಿ ಬಂದೀತು ? ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವುಂಟೆಂದು ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಹೊರತು ಅದೇನೂ ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲ.

ಅನಾತ್ಮವಾದದಲ್ಲಿ ಶರೀರಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೊಂದೇ ಅಲ್ಲ ; ಇದರಂತೆ ಜಗತ್ಕರ್ತನಾದ ಈಶ್ವರಾತ್ಮನೊಬ್ಬನು ಇದಾನೆಂಬುದನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲ. ಯದೃಚ್ಛಾ (ಎಂದರೆ ಹೇಗೋ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಆಗುವದು), ನಿಯತಿ (ಎಂದರೆ ಹೀಗೆ ಆಗಿಯೇ ತೀರಬೇಕೆಂಬ ಅದೃಷ್ಟನಿಯಮ), ಈಶ್ವರ (ದೇವರು) - ಇಂಥ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಮನುಷ್ಯನ ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳು ಉಂಟಾಗುವವೆಂದು ನಂಬುವದು ಮನುಷ್ಯನ ಸೋಮಾರಿತನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಬೌದ್ಧರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ಜೀವಾತ್ಮ, ಈಶ್ವರಾತ್ಮ - ಈ ಎರಡು ಆತ್ಮರನ್ನೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಮಹಾತ್ಮ, ಪರಮಾತ್ಮ - ಎಂಬ ಒಂದು ಆತ್ಮವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವದುಂಟು. ಇದಕ್ಕೆ ತಥಾಗತಗರ್ಭವೆಂದೂ ಹೆಸರು. ತಥಾಗತನೆಂದರೆ ಬುದ್ಧನು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಾಣಿಯಲ್ಲಿ ತಥಾಗತಸ್ವಭಾವವು ಇದ್ದೇ ಇರುವದಾದರೂ ಕ್ಲೇಶಗಳ ಮುಸುಕಿನಲ್ಲಿ ಈ ಸ್ವಭಾವವು ಸಿಕ್ಕಿರುವದರಿಂದ ಹೊರತೋರಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳುವ ಈ ತಥಾಗತಗರ್ಭಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುವ ನಿರ್ಗುಣಪರಮಾತ್ಮನಿಗೂ ಬಹಳ ಹೋಲಿಕೆಯುಂಟೆಂದು ಮೇಲೆ ನೋಡುವದಕ್ಕೆ ತೋರುವದು. ಆದರೆ ಆತ್ಮವಾದಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಡೆಗೆ ಎಳೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ, ಅನಾತ್ಮವಾದವೆಂದರೆ ಬೆಚ್ಚಿಬೀಳುವವರ ಹೆದರಿಕೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೂ ಬುದ್ಧನು ತಥಾಗತಗರ್ಭವನ್ನುಪದೇಶಿಸುವನೆಂದು ಲಂಕಾವತಾರಸೂತ್ರವೇ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ನೈರಾತ್ಮ್ಯವೆಂದರೆ ಆತ್ಮವು ಇಲ್ಲವಾಗುವದೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಾರದೆಂಬುದೇ ಈ ವಾದದ ತಿರುಳೆಂದು ತೋರುವದು.

ನಿರ್ವಾಣವೇ ಶಾಂತವಾದದ್ದು ಎಂಬ ಮೂರನೆಯ ಮುದ್ರೆಯು ಬೌದ್ಧಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆಲ್ಲ ಕೇಂದ್ರರೂಪವಾದದ್ದು. ಎಲ್ಲವೂ ಅನಿತ್ಯವಾಗಿ ಯಾವದಕ್ಕೂ ತಿರುಳಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೆ, ನಿರ್ವಾಣವೇ ಶಾಂತವೆಂಬುದು ತಾನೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು. ಈ ನಿರ್ವಾಣವೆಂಬುದರ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಮಾತುಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವದು ಆಗಲಾರದು ; ಅದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಸಾಧನಗಳ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಪಡೆದ ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದು ಸಾಧನದಿಂದ ಪಡೆಯತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ, ಹೋಗಿ ತಲುಪತಕ್ಕ ಸ್ಥಳವಲ್ಲ, ತಾನೇ ಹುಟ್ಟತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ, ಯಾವದಾದರೂ ನಾಶವಾಗಿ ಬರತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ಬಯಕೆ, ಹೊಟ್ಟೆಯ ಕಿಚ್ಚು, ಕೆಟ್ಟ

ಬು ್ಧ ಎಂಬ ಮೂರು ದೋಷಗಳು ಹೋಗಿ, ಎಲ್ಲಾ ವಿಧವಾದ ದುಃಖವೂ ತೊಲಗಿ, ಹುಟ್ಟುಹೊಂದುಗಳಲ್ಲಿ ತೊಳಲುವದು ನಿಂತುಹೋಗುವದು ನಿರ್ವಾಣವು ; ಪರೋಪಕಾರ, ಪ್ರೇಮ, ಜ್ಞಾನ - ಇವುಗಳಿಂದ ಹೃದಯವನ್ನು ಶುದ್ಧಿಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಅಜ್ಞಾನವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಸಂಕೋಲೆಯನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ನಿರ್ವಾಣವು.

ನಿರ್ವಾಣವೆಂದರೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಯಾವ ಕಾರ್ಯವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಕಾಲವನ್ನು ಕಳೆಯುವ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದು ಹೀನಯಾನಮಾರ್ಗದ ಕೆಲವು ಬೌದ್ಧರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವದು. ಯಾರು ಹಳೆಯ ಕರ್ಮವನ್ನು ತೀರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊಸದಾಗಿ ಕೂಡಿಹಾಕಿಕೊಳ್ಳದೆ, ಮುಂದೆ ಹುಟ್ಟಬಾರದೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ವಾಸನೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಆಶೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ಕತ್ತರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವರೋ ಅವರು ದೀಪವು ಆರಿ ಹೋಗುವಂತೆ ನಿರ್ವಾಣವನ್ನು ಹೊಂದುವರೆಂಬುದು ಹೀನಯಾನದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು.

ಮಹಾಯಾನಮಾರ್ಗದ ಬೌದ್ಧರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಹೀಗಿಲ್ಲ. ಅವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ, ಮಾಯಾಸಮಾಧಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲಾ ಸಮಾಧಿಗಳ ಅಂತಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಏರಿ ತಥಾಗತಸ್ಥಿತಿಗೆ ಏರುವದರಿಂದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಲಯಗೊಳಿಸುವದೇ ನಿರ್ವಾಣವೆನಿಸುವದು. ಇದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಮನಸ್ಸಿನ ಕಲ್ಪನೆಯೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದಿರಬೇಕು ; ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ (ಇರುವಿಕೆ, ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ, ಇದ್ದೂಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ, ಇರುವದು ಇಲ್ಲದ್ದು- ಎಂಬ ಎರಡೂ ಅಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ ಎಂಬ) ನಾಲ್ಕು ಕೋಟಿಗಳೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದಿರಬೇಕು ; ಅರಿಯುವದು ಅರಿಯಲ್ಪಡುವದು ಎಂಬಿವೆರಡೂ ಮನಃಕಲ್ಪಿತವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದು ಅವುಗಳು ಕಾಣದಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು ; ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ನೆಲೆಗೆ ನಿಲ್ಲದೆಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು ; ತತ್ತ್ವವೆಂಬುದೂ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಎಂದು ತಿಳಿದಿರಬೇಕು ; ಆರ್ಯಧರ್ಮವೇ ಸಕಲಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿದಿರಬೇಕು ; ಎರಡು ನೈರಾತ್ಮ್ಯವನ್ನೂ ಮನಗಂಡಿರಬೇಕು ; ಎರಡು ಕ್ಲೇಶಗಳೂ, ಎರಡು ಮುಸುಕುಗಳೂ ಹೋಗಿರಬೇಕು. ಅಂಥವರಿಗೆ ನಿರ್ವಾಣವಾಗುವದೆಂಬುದು ಮಹಾಯಾನದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ನಿರ್ವಾಣದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಒಂದೊಂದು ಸಾಧನೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಬಿಚ್ಚಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವದು.

೩

ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರುವ ದರ್ಶನಗಳಿಗೂ ಮಿಕ್ಕ ದರ್ಶನಗಳಿಗೂ ಕರ್ಮವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಮತಭೇಧವುಂಟು. ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಫಲವು ಆಗಲೇಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರಾದರೂ ಈ ಫಲವು ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಆಗದಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಆಗಿಯೇ ತೀರುವದೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ನಮ್ಮದೇಶದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧನು ಕ್ಷತ್ರಿಯನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿ ವೈದಿಕಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಬೆಳೆದವನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಜನ್ಮಾಂತರದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಉಂಟಾಗಿತ್ತು.

ಆದರೆ ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನಿದಾನೆಂಬುದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಸಕಲವೂ ನಿರಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವದು ; ನಮ್ಮ ಹೊರಗೆ ಕಾಣಿಸುವ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ, ನಮ್ಮಲ್ಲಾಗಲಿ ಹೊರಗೆ ತೋರುವ ವಿಕಾರರಾಶಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಸ್ಥಿರವಸ್ತುವೊಂದು ಇರುವದೆಂಬುದೇ ಭ್ರಾಂತಿಯು - ಎಂಬುದು ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ತತ್ತ್ವವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಿರಾತ್ಮವಾದವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಭರತಖಂಡದ ಮಿಕ್ಕ ದರ್ಶನಗಳಂತೆ ಜನ್ಮಾಂತರವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿರುವದು ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜನರ ಶರೀರಬಲ, ಆರೋಗ್ಯ, ಬುದ್ಧಿ, ಐಶ್ವರ್ಯ - ಮುಂತಾದವುಗಳು ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಸಮನಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ; ತಾವು ತಾವು ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಫಲಗಳನ್ನು ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಎಲ್ಲರೂ ಹೊಂದುವದೂ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವ ಜನರ ಸ್ಥಿತಿಯ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವನ್ನೂ ಕರ್ಮದ ಫಲದ ನಿಯಮವನ್ನೂ ತೃಪ್ತಿಕರವಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಲೋಕಾಂತರಗತಿಯನ್ನೂ ಜನ್ಮಾಂತರವಾದವನ್ನೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾಗುವದೆಂಬುದು ಈ ದೇಶದ ಕರ್ಮವಾದಿಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಸಮವಾಗಿರುವದು ; ಆದರೆ ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವ ಆತ್ಮನೇ ಇಲ್ಲವಾದಮೇಲೆ, ಅದರ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವದಕ್ಕೆ ಲೋಕಾಂತರಕ್ಕೆ ಹೋಗುವವನು ಯಾರು ? ದೇಹಾಂತರವನ್ನು ಪಡೆಯುವವನು ಯಾರು ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸಹಜವಾಗಿ ತಲೆದೋರುವದಷ್ಟೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬೌದ್ಧರ ಉತ್ತರವು ಹೀಗಿರುವದು : ರೂಪ, ವೇದನಾ, ವಿಜ್ಞಾನ, ಸಂಜ್ಞಾ, ಸಂಸ್ಕಾರ - ಎಂಬ ಐದು ಸ್ಕಂಧಗಳ ಗುಂಪನ್ನೇ ನಾವು ಮನುಷ್ಯನೆಂದು ಕರೆಯುವೆವು. ಈ ಸ್ಕಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದೂ ನಿತ್ಯವಲ್ಲ ; ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಕ್ಷಣ ಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಲೇ ಇರುವದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲ. ಇವುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನು ಇಲ್ಲವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ಒಂದು ಪ್ರಾಣಿಯು ಸತ್ತಮಾತ್ರ

ದಿಂದ ಅದರ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಲ್ಲಿಗೇ ತೀರುವದಿಲ್ಲ : ಅವುಗಳ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಾಣಿಯು ಹುಟ್ಟುವದು. ಒಂದು ದೀಪದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ದೀಪವನ್ನು ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡರೆ, ಮೊದಲನೆಯ ದೀಪವು ಎರಡನೆಯ ದೀಪವಿರುವ ಸ್ಥಳಕ್ಕೇನೂ ದಾಟಿ ಬಂದಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಒಂದು ಪದ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಂದ ನಾವು ಕಲಿತುಕೊಂಡರೆ ಆ ಪದ್ಯವು ಅವರಿಂದ ಹೊರಟು ನಮ್ಮ ಬಳಿಗೇನೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ದೀಪವು ಹಳೆಯ ದೀಪದ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವಂತೆಯೂ, ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಉಪದೇಶದಿಂದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಪದ್ಯವು ತಲೆದೋರಿರುವಂತೆಯೂ ಒಂದು ಸ್ಕಂಧಗಳ ರಾಶಿಯು ನಾಶವಾಗುತ್ತಲೂ ಅದರ ಕರ್ಮದ ಫಲವಾಗಿ ಅದರಂತೆಯೇ ಇರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ಕಂಧರಾಶಿಯು ಯೋಗ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯೋಗ್ಯದೇಶದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಕರ್ಮವಿಪಾಕದ ಫಲವಾದ ಪುನರ್ಜನ್ಮವು.

ಈಗ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಬರುವದು. ಒಂದೊಂದು ಸಲವೂ ಹೀಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಸ್ಕಂಧಗಳ ಗುಂಪೇ ಹುಟ್ಟುವದೆಂದಮೇಲೆ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದ ಪಾಪದ ಫಲವನ್ನು ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಗೇನು ಗತಿ ? ಇದಕ್ಕೆ ಬೌದ್ಧರ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ, ಒಬ್ಬನು ಮತ್ತೊಬ್ಬನ ತೋಟದಲ್ಲಿ ಮಾವಿನ ಹಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಕದಿಯುತ್ತಾನೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಿ : ಆಗ ಅವನನ್ನು ಕಳ್ಳ ನೆಂದು ಹಿಡಿದು ಶಿಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವನು "ತೋಟದವನು ಬಿತ್ತಿದ ಹಣ್ಣನ್ನೇನೂ ನಾನು ಕದ್ದಿರುವದಿಲ್ಲ, ನಾನು ನಿರಪರಾಧಿ" - ಎಂದು ವಾದಿಸಬಹುದೆ ? ಕೂಡದು. "ನೀನು ಕದ್ದ ಹಣ್ಣುಗಳು ಅವನು ಹಾಕಿದ ಬೀಜದ ಫಲವೇ, ಆದ್ದರಿಂದ ನೀನು ಅಪರಾಧಿಯೇ" ಎಂದು ತೀರ್ಪುಕೊಡುತ್ತೇವಲ್ಲವೆ ? ಇದರಂತೆ ಒಂದು ಸ್ಕಂಧಗಳ ಗುಂಪಾದ ನಾಮರೂಪವು ಮಾಡಿದ ಒಳ್ಳೆಯ ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟಕರ್ಮಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ನಾಮರೂಪವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹಿಂದಿನ ಕರ್ಮದ ಫಲವು ಅದಕ್ಕೂ ಗಂಟುಬಿದ್ದೇತೀರುವದು.

ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರೆ ಬೌದ್ಧರ ಕರ್ಮವಿಪಾಕವಾದವು ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗುವದು : ಕರ್ಮವೆಂಬುದು ವೈದಿಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ಶರೀರಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಯಾಗಿರುವ ಜೀವನ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ಜೈನರು ಹೇಳುವಂತೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಒಂದು ಬಗೆಯ ದ್ರವ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ಚೇತನಾಚೇತನವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ವ್ಯಾಪಾರವೇ ಕರ್ಮವು. ಇಡಿಯ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಹೇತುಫಲಾತ್ಮಕ ವಾಗಿರುವದು ; ಎಂದರೆ ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಒಂದೊಂದು ಮಾರ್ಪಾಡು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಆಗುತ್ತಲೇ ಇರುವದು. ಹಿಂದಿನ ಕರ್ಮದ ಫಲವು

ಈಗ ತೋರುವಂತೆ ಈಗಿನ ಕರ್ಮದ ಫಲವು ಮುಂದೆ ತೋರಿಯೇ ತೋರುವದು. ಜಿಗಣೆಯ ಹುಳು ಗಿಡದ ಒಂದು ಎಲೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಎಲೆಗೆ ದಾಟಿ ಹೋಗುವಂತೆ ಜೀವನು ಈ ಲೋಕವನ್ನೂ ಜನ್ಮವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಲೋಕಾಂತರಕ್ಕೂ ಜನ್ಮಾಂತರಕ್ಕೂ ಹೋಗುವನೆಂಬ ಶಾಶ್ವತವಾದವೂ* ತಪ್ಪು ; ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿಗೇ ತೀರಿತೆಂಬ ಉಚ್ಛೇದವಾದವೂ ತಪ್ಪು. ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಫಲವು ಇಲ್ಲಿಯೋ ಜನ್ಮಾಂತರದಲ್ಲಿಯೋ ಆಗಿಯೇ ತೀರುವದು. ಮನುಷ್ಯನು ಸತ್ತು ಐದು ಸ್ಕಂಧಗಳೂ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಅಗಲಿದರೂ ಅವನ ಕರ್ಮವು ಮಾತ್ರ ಹಾಗೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರಾಣಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸ್ಕಂಧಗಳೂ ಯಾವ ಪರಿಮಾಣದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರಲಿ, ಅದರ ಸಾಧನವಾದ ಕರ್ಮವು ಮಾತ್ರ ಮೊದಲಿನ ಕರ್ಮಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸಂಸಾರವೆಲ್ಲ ಕರ್ಮದ ವಿಪಾಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಬೌದ್ಧರ ಮತದಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮವಾದವು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ; ಅನಾತ್ಮವಾದವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಐದು ಸ್ಕಂಧಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಅತ್ಯವಶ್ಯವಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ಕಂಧಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ವಿವರಿಸಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡುವೆನು.

೫೫. ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದ - ೧

(ಬೌದ್ಧಸಿದ್ಧಾಂತ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗ್ರಂಥಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಬರೆದದ್ದು)

ಎಲ್ಲವೂ ಅನಿತ್ಯವು, ಎಲ್ಲವೂ ನಿರಾತ್ಮವು - ಎಂಬೀ ಎರಡು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲಿ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಯಾವದೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ತಾನು ಇದ್ದಂತೆ ಒಂದು ಕ್ಷಣವೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ ; ಕ್ಷಣಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವೂ

* ಪ್ರತಿಸಂಧಿವಿಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಒಂದಾನೊಂದು ವಿಜ್ಞಾನವು ಸತ್ತವನ ಶರೀರದಿಂದ ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವ ಮಗುವಿನೊಳಕ್ಕೆ ಬಂದು ಸೇರುವದೆಂದು ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವರು ಈಚೆಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಬರಿಯ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯಾದ ಒಂದು ಸ್ಕಂಧವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಲಾರದು ; ಈ ವಾದವು ಪಾಲಿ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧಮತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವರ್ಗ, ನರಕ, ದೇವಲೋಕ, ಅಸುರಲೋಕ, ಮನುಷ್ಯಲೋಕ, ತಿರ್ಯಕ್ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಲೋಕ, ಶ್ರಾವಕ, ಪ್ರತ್ಯೇಕಬುದ್ಧ, ಬೋಧಿಸತ್ತ್ವ, ಬುದ್ಧ-ಇವೆಲ್ಲ ಕರ್ಮಫಲಗಳೆಂದು ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳುತ್ತಾರಾದರೂ ಒಬ್ಬನೇ ಜೀವನು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಹೋಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆಂದು ಅವರು ನಂಬುವದಿಲ್ಲ.

ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಿರುವದು, ಈ ಮಾರ್ಪಾಡಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಮಾರ್ಪಾಡೆಲ್ಲ ಎರಡು ಕ್ಷಣಗಳವರೆಗಾದರೂ ಇದ್ದಂತೆ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ತಿರುಳೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ತಮ್ಮೆದುರಿಗೇ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಒಂದು ಕ್ಷಣವೂ ಬಿಡುವಿಲ್ಲದೆ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಈ ಕ್ರಿಯಾಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಯಿಯಾದ ವಸ್ತುಗಳೂ ಇರುವವೆಂದು ಜನರು ನಂಬಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಬೇರೊಂದಿಲ್ಲ-ಎಂಬುದು ಬೌದ್ಧರ ಮತವು.

ಒಟ್ಟು ಜಗತ್ತು ಶಾಶ್ವತವೊ ಅಲ್ಲವೊ ? ಈ ಜಗತ್ತು ಹೇಗುಂಟಾಯಿತು ? - ಎಂಬೀ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳುವದೂ ಇವಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡುವಮೂ ಅವಿವೇಕ, ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನ - ಎಂದು ಬೌದ್ಧರ ಭಾವನೆ. ಚರಾಚರರೂಪವಾದ ಈ ಜಗತ್ತು ಕರ್ಮದ ನಿಯಮಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟು ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಲೇ ಇರುವದು ನಮಗೆ ಗೋಚರ ವಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿರುವ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವನಿಯಮವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲೂ ಬಹುದು, ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಉಂಟು. ಇದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಜಗತ್ತು ನಿತ್ಯವು, ಅನಿತ್ಯವು, ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವು , ಜಗತ್ತು ಅನಂತವಾದದ್ದು, ಅಂತವುಳ್ಳದ್ದು, ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂತವೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಅನಂತವೂ ಆದದ್ದು - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸುವದು ವ್ಯರ್ಥ - ಎಂದು ಬುದ್ಧನೇ ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಪುಣ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿ ದೇವಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗಬಹುದು, ಕೆಲವರು ಪಾಪವನ್ನು ಮಾಡಿ ನರಕಕ್ಕೂ ಹೋಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಯಾವ ಲೋಕವೇ ಆಗಲಿ, ಯಾವ ಬಗೆಯದೇ ಆಗಲಿ, ಶಾಶ್ವತವಲ್ಲ ; ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಲೇ ಇದ್ದು ಕೊನೆಗೆ ಆಯಾ ಕರ್ಮಫಲದ ಅವಧಿಯು ಮುಗಿಯುತ್ತಲೂ ನಾಶವಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಕರ್ಮದ ನಿಯಮದಿಂದ ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತೇ ಬದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಎಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳ ಸಾಲುಗಳೇ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಬುದ್ಧನ ಮತವು.

ಬುದ್ಧನು ಉಪದೇಶಿಸಿರುವ ಈ ಕಾರ್ಯಕಾರಣನಿಯಮಕ್ಕೆ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಯಾವದು ಇರುವದರಿಂದಲೇ ಯಾವದು ಉಂಟಾಗು ವದೊ, ಯಾವದು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ತಾನೂ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದೋ ಅದು ಅದರ ಹೇತುವೆನಿಸುವದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬೀಜವಿಲ್ಲದೆ ಗಿಡವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಬೀಜವಿದ್ದೇ ಇಂಥ ಗಿಡವಾಗಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವುಂಟು. ಆ ಬೀಜವಿದ್ದರೆ ಆ ಗಿಡವಾಗುವದು, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ ಆದ್ದರಿಂದ ಬೀಜವು ಗಿಡಕ್ಕೆ ಹೇತುವಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಗಿಡವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಬೀಜವೊಂದೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ;

ನೆಲ, ನೀರು, ಗಾಳಿ, ಬೆಳಕು, ಬಯಲು - ಇವೆಲ್ಲ ಇರಲೇಬೇಕು. ಈ ಕಾರಣಗಳ ಒಟ್ಟೇ ಪ್ರತ್ಯಯವೆನಿಸುವದು, ಹೀಗೆ ಹೇತುಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಂದಲೇ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಾರ್ಯವೂ ಆಗುತ್ತಿರುವದು - ಎಂಬುದು ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದದ ನಿಯಮವು. ಈ ನಿಯಮದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಕರ್ತೃವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ, ಯಾವದಾದರೊಂದು ವಸ್ತುವು ಹೇತುವಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಫಲವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವದೆಂದೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿಲ್ಲ ; ಇಂಥದ್ದೊಂದು ಮೊದಲಿದ್ದರೆ ಇಂಥ ದ್ದೊಂದಾಗುವದು - ಎಂಬುದಿಷ್ಟೇ ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದದ್ದು. ಹೇತುವು ಮೊದಲಿರುತ್ತದೆ, ಫಲವು ಆಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಯಾರೊಬ್ಬರೂ ಕಾರಣ ಕರ್ತರಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದದ ನಿಯಮದಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವೂ ಇಂಥದ್ದೊಂದೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗಿ ನಿಂತಿರುವಹಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಹೇತು ಫಲಗಳೆಂಬ ಮಾತು ವಸ್ತುಗಳ ಗೊತ್ತಾದ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯದಿರಬೇಕು. ಒಂದು ಹೇತುವಿನಿಂದ ಒಂದು ಫಲವುಂಟಾದರೆ ಆ ಫಲವು ಮತ್ತೊಂದು ಫಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಾನೂ ಹೇತುವೆನಿಸಿರುವದು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಹೇತುಫಲಗಳ ಸಾಲುಗಳಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೊಂದೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ, ತನ್ನ ತನ್ನ ಹೇತುಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ವಶವಾಗಿಯೇ ಎಲ್ಲವೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಬೀಜ, ಮೊಳಕೆ, ಎಲೆ, ಕವಲು, ದಂಟು, ಕುಡಿ, ಮೊಗ್ಗು, ಹೂ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ಒಂದೊಂದೂ ತನ್ನ ಮುಂದಿನ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಹೇತು ವಾಗಿರುವದು, ಒಂದೊಂದೂ ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಮತ್ತೊಂದು ಹೇತುವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವದು. ಆದರೆ ಹೇತುವಿಗೆ ನಾನು ಇಂಥ ಫಲವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುವೆನೆಂಬ ತಿಳಿವಿಲ್ಲ, ಅಂಥ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಅದು ಯಾವ ಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ಮಾಡುವದೂ ಇಲ್ಲ , ಇದರಂತೆ ಫಲಕ್ಕೂ ನಾನೂ ಇಂಥ ಹೇತುವಿನಿಂದುಂಟಾಗಿರುವೆನೆಂಬ ತಿಳಿವಿಲ್ಲ. ಆ ತಿಳಿವಿನಿಂದ ತಾನು ಏನೂ ಆಗುವದೂ ಇಲ್ಲ.

ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ವರ್ಣಿಸಿರುವದು ಬಾಹ್ಯಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದವು. ಇದರಂತೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದವನ್ನೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ಸಮುತ್ಪಾದದ ಕ್ರಮ ವನ್ನರಿತರೆ ಮನುಷ್ಯನು ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಅಲೆಯುತ್ತಾ ದುಃಖಪಡುತ್ತಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ, ಆ ದುಃಖವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಏನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದೂ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧನು ಉಪದೇಶಿಸಿರುವ ಅಷ್ಟಾಂಗ ಮಾರ್ಗದ ಬೆಲೆಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಮುಂಚೆ ಈ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದವನ್ನು ತಿಳಿದು

ಕೊಂಡವನು ಬುದ್ಧನನ್ನು ಕಂಡಂತೆಯೇ - ಎಂದು ಬೌದ್ಧರು ಎಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ರೀತಿಯನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿವರಿಸಲಾಗುವದು.

೫೬. ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದ - ೨

ಗೌತಮಬುದ್ಧನ ಜಯಂತಿ, ಮಹಾಬೋಧಿಪ್ರಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಪರಿನಿರ್ವಾಣ ಈ ಮೂರೂ ವೈಶಾಖ ಶುದ್ಧ ಪೂರ್ಣಿಮೆಯ ದಿನವೇ ಆಯಿತೆಂದು ಬೌದ್ಧರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ನಂಬಿಕೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧನು ತನ್ನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಜನರಿಗೆ ಬೋಧಿಸಿದ ದುಃಖನಿವೃತ್ತಿಯ ಉಪಾಯವು ನಮ್ಮ ಭರತಖಂಡದಮೇಲೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲದೆ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಿಂಹಳ, ಬರ್ಮಾ, ಚೀಣ, ಜಪಾನ್, ನೈರುತ್ಯ ಏಷ್ಯ - ಈ ದೇಶಗಳ ಮೇಲೂ ಹರಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಮಹಾತ್ಮನ ಮಹಾಕರುಣೆಯ ಪರಿಣಾಮವು ಭೂಮಂಡಲದ ಬಹುಭಾಗದ ಜನರ ಮೇಲೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಎರಡು ಸಾವಿರದ ಐನೂರನೆಯ ಬುದ್ಧಭಗವಂತನ ದಿನದ ಉತ್ಸವವನ್ನು ಭಾರತವರ್ಷದ ನಿವಾಸಿಗಳು ಆಚರಿಸಿದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಸರ್ಕಾರದವರ ಸಹಾನುಭೂತಿಯೂ ದೊರೆತಿತ್ತು. ಆ ದಿನವು ಆತನ ಜಯಂತಿಯ ಸ್ಮಾರಕವೇ ಆಗಲಿ ಪರಿನಿರ್ವಾಣನಿಮಿತ್ತದ ಆರಾಧನೆಯ ದಿನವೇ ಆಗಲಿ, ಆ ಮಹಾತ್ಮನು ಮಾಡಿದ ಪರಮೋಪದೇಶವನ್ನು ಮನದಂದುಕೊಂಡು ಶಾಂತಿಸುಖಗಳಿಗೆ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವವರಿಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿರುವದೆಂಬಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧನು ಈಗಿನ ಬುದ್ಧಗಯೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಆರ್ಯಸತ್ಯಚತುಷ್ಟಯವೂ ಕಾಶಿಯ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುವ ಸಾರನಾಥ ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮಚಕ್ರಪ್ರವರ್ತನ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಮಾಡಿದ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಿನ ಉಪದೇಶವೂ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ದಿನವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ ; ಆ ಪ್ರಥಮೋಪದೇಶವು ಮಾತ್ರ ಆಷಾಢಶುದ್ಧಪೂರ್ಣಿಮೆಯ ದಿನವಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬುದ್ಧನು ಮಾಡಿದ ಮುಖ್ಯೋಪದೇಶವು ಯಾವದೆಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವವರಿಗೆ ಇದು ಒಂದು ಸುಸಂದರ್ಭವಾಗಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಬುದ್ಧನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ದುಃಖ, ದುಃಖಸಮುದಯ, ದುಃಖನಿರೋಧ, ದುಃಖನಿರೋಧಮಾರ್ಗ-ಇವೇ ನಾಲ್ಕು ಆರ್ಯಸತ್ಯಗಳು. ಸಂಸಾರವೆಲ್ಲವೂ ದುಃಖಮಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ದುಃಖಸತ್ಯವು. ಈ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣವಿದೆ ಎಂಬುದು ದುಃಖಸಮುದಯಸತ್ಯವು. ದುಃಖವು ನಾಶವಾಗಬಹುದು ಎಂಬುದು ದುಃಖನಿರೋಧಸತ್ಯವು. ಈ ದುಃಖವನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉಪಾಯವಿದೆ ಎಂಬುದು ದುಃಖನಿರೋಧಮಾರ್ಗಸತ್ಯವು (ಅಥವಾ ದುಃಖನಿರೋಧಮಾರ್ಗಗಾಮಿನೀಪ್ರತಿಪತ್ ಎಂಬ) ಸತ್ಯವು.

ದುಃಖವೆಂದರೆ ಯಾವದು ? ಹುಟ್ಟಿದವನಿಗೆ ಆಗುವ ಮುಪ್ಪು, ರೋಗ, ಮರಣ - ಇವೇ ದುಃಖಗಳು. ಕ್ಲೇಶಗಳೂ ಕರ್ಮವೂ ದುಃಖವೂ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಚಕ್ರದಂತೆ ತಿರುಗಿತಿರುಗಿ ಜನ್ಮಜನ್ಮಕ್ಕೂ ಬರುತ್ತಿರುವದೇ ಸಂಸಾರವು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದ- ಕಾರ್ಯಕಾರಣನಿಯಮದಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತ-ವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ಗೌತಮಬುದ್ಧನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿತ್ತು. ತೃಷ್ಣೆ ಅಥವಾ ಅತ್ಯಾಶೆ ಎಂಬುದೇ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಕಾರಣವೆಂಬುದನ್ನು ಬುದ್ಧನು ಬುದ್ಧಗಯೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಹಿಡಿದುಕೊಂಡನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಗ್ಗೆ ಬುದ್ಧನು ತಾನು ಕಂಡುಹಿಡಿದ ಸಂಸಾರದ ಮೂಲವನ್ನು ಅತಿಹರ್ಷದಿಂದ ಹೀಗೆ ಪದ್ಯಮಯವಾಗಿ ಹಾಡಿದನಂತೆ :

ಅನೇಕಜಾತಿಸಂಸಾರಂ ಸಂಧಾವಿಸ್ಸಂ ಅನಿಬ್ಬಿಸಮ್ ।
ಗಹಕಾರಕಂ ಗವೇಸಂತೋ ದುಃಕ್ಖಾಜಾತಿ ಪುನಃಪುನಮ್ ।।೧೫೪।।
ಗಹಕಾರಕ ದಿಟ್ಠೋಽಸಿ ಪುನಗೇಹಂ ನ ಕಾಹಸಿ ।
ಸಬ್ಬಾತೇ ಪಾಸುಕಾ ಭಗ್ಗಾ ಗಹಕೂಟಂ ವಿಸಙ್ಖಿತಮ್ ।।
ವಿಸಙ್ಖರಗತಂ ಚಿತ್ತಮ್ ತಣ್ಹಾನಂ ಖಯಮಜ್ಝಗಾ ।।೧೫೫।।

'ಧಮ್ಮಪದ'ದಲ್ಲಿರುವ ವಿಜಯಗಾಥೆಯ ಈ ಎರಡು ಪದ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ, 'ಈ ಶರೀರರೂಪವಾದ ಮನೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವವನು ಯಾರೆಂದು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ದುಃಖಮಯವಾದ ಜನ್ಮಗಳ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಎಡೆಬಿಡದೆ ತೊಳಲುತ್ತಿದ್ದೆನು. ಎಲೈ ಗೃಹಕಾರಕನೆ ! ನಿನ್ನನ್ನು ಗುರುತುಹಿಡಿದು ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇನೆ. ಇನ್ನು ಮೇಲೆ ನೀನು ಮನೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಲಾರೆ. ನಿನ್ನ ಪಕ್ಕೆಗಳೆಲ್ಲ ಮುರಿದು ಹೋದವು. ಮನೆಯ ಬೋಂಕಟೆಯು ಸಡಿಲವಾಯಿತು. ಚಿತ್ತವು ಸಡಿಲಬಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ತೃಷ್ಣೆಗಳ ಕ್ಷಯವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು !'

ತೃಷ್ಣೆಯ ಕ್ಷಯವು ಪರಮಸುಖದಾಯಕವೆಂಬುದನ್ನು ಭಾರತಾದಿಇತಿಹಾಸ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ವಿಷಯಭೋಗಗಳ ಸುಖವೂ ಮತ್ತು ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಪುಣ್ಯಸಂಚಯದ ಸುಖವೂ ಎಷ್ಟೇ ಹೆಚ್ಚಿನದಾಗಲಿ ತೃಷ್ಣಾಕ್ಷಯಸುಖದ ವೀಸಪಾಲಿಗೂ ಸಮನಾಗಲಾರವು ಎಂದು ಅಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ತೃಷ್ಣೆಗೆ ಹಿಂದೂಮುಂದೂ ಇರುವ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳ ಕೊಂಡಿಗಳನ್ನು ಕ್ರಮಪಡಿಸಿ 'ಇದು ಇರುವದರಿಂದ ಇದು ಆಗುತ್ತಿದೆ' ಎಂದು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿದ ಕೀರ್ತಿಯು ಗೌತಮಬುದ್ಧನಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದು ಎನ್ನ

ಬಹುದು. ಅವಿದ್ಯೆ, ಸಂಸ್ಕಾರ, ವಿಜ್ಞಾನ, ನಾಮರೂಪ, ಷಡಾಯತನ, ಸ್ಪರ್ಶ, ವೇದನ, ತೃಷ್ಣಾ, ಉಪಾದಾನ, ಭವ, ಜಾತಿ, ಜರಾಮರಣ-ಈ ಹನ್ನೆರಡೂ ದ್ವಾದಶ ನಿದಾನಗಳೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳು ಒಂದರಿಂದೊಂದು ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಭಾವದಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಈ ಉತ್ಪತ್ತಿಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದ ವೆಂದು ಹೆಸರು.

ಈ ಹನ್ನೆರಡರಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂದರೆ ದುಃಖವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ, ದುಃಖ ಸಮುದಯವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ, ದುಃಖನಿರೋಧವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ, ದುಃಖ ನಿರೋಧಗಾಮಿನೀಪ್ರತಿಪತ್ತಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಅಜ್ಞಾನವು. ಇದ ರಿಂದಲೇ ಆಸ್ರವಗಳು ಅಂದರೆ ಚಿತ್ತಮಲಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಮನೋವಾಕ್ಕಾಯಗಳ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಅಂದರೆ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು ಉಂಟಾಗುವವು. ಅವಿದ್ಯೆ ಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ನಿರೋಧವಾಗುವದು. ಸಂಸ್ಕಾರವು ಉಂಟಾದಾಗಲೇ ವಿಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗುವದು, ಎಂದರೆ ಚಕ್ಷುರಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗು ತ್ತಿರುವದು ; ಸಂಸ್ಕಾರವು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ನಿರೋಧವು ಆಗುವದು. ವಿಜ್ಞಾನ ವುಂಟಾದಾಗ ನಾಮರೂಪವುಂಟಾಗುವದು. ವೇದನ, ಸಂಜ್ಞಾ, ಸ್ಪರ್ಶ - ಇವುಗಳು ನಾಮವೆನಿಸುವವು. ನಾಲ್ಕು ಮಹಾಭೂತಗಳೂ ಮಹಾಭೂತಗಳಿಂದಾದದ್ದೂ - ಇವೆರಡೂ ರೂಪವೆನಿಸುವದು. ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಮುದಯದಿಂದ ನಾಮರೂಪದ ಸಮುದಯವೂ ವಿಜ್ಞಾನನಿರೋಧದಿಂದ ನಾಮರೂಪದ ನಿರೋಧವೂ ಆಗುವದು ; ಚಕ್ಷುರಾಯತನ, ಶ್ರೋತ್ರಾಯತನ, ಘ್ರಾಣಾಯತನ, ಜಿಹ್ವಾಯತನ, ಕಕಾಯಾಯತನ, ಮನಾಯತನ - ಇವು ಆರಕ್ಕೆ ಷಡಾಯತನವೆಂದು ಹೆಸರು. ನಾಮ ರೂಪದ ಸಮುದಯದಿಂದ ಷಡಾಯತನದ ಸಮುದಯವು ಆಗುವದು ; ನಾಮ ರೂಪದ ನಿರೋಧದಿಂದ ಷಡಾಯತನನಿರೋಧವೂ ಆಗುವದು. ಚಕ್ಷುರಾದಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಆಗುವ ವಿಷಯಸಂಯೋಗವೇ ಸ್ಪರ್ಶವು. ಷಡಾಯತನ ಸಮುದಯದಿಂದ ಸ್ಪರ್ಶಸಮುದಯವೂ ಷಡಾಯತನನಿರೋಧದಿಂದ ಸ್ಪರ್ಶ ನಿರೋಧವೂ ಆಗುವದು ; ಇಂದ್ರಿಯಸ್ಪರ್ಶದಿಂದ ಆಗುವ ಶುಭಾಶುಭ - ಅನುಭವವೇ ವೇದನೆ. ಸ್ಪರ್ಶಸಮುದಯದಿಂದ ವೇದನೆಯ ಸಮುದಯವೂ ಆಗುವದು ; ಸ್ಪರ್ಶನಿರೋಧದಿಂದ ವೇದನೆಯ ನಿರೋಧವೂ ಆಗುವದು. ರೂಪಶಬ್ದ ಗಂಧಾದಿಗಳ ಬಯಕೆಯೇ ತೃಷ್ಣೆ. ವೇದನೆಯ ಸಮುದಯದಿಂದ ತೃಷ್ಣೆಯ ಸಮುದಯವು ಆಗುವದು , ವೇದನೆಯ ನಿರೋಧದಿಂದ ತೃಷ್ಣೆಯ ನಿರೋಧವೂ ಆಗುವದು. ಯಾವದಾದರೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಆಗ್ರಹದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸುವದೇ ಉಪಾದಾನವೆನಿಸುವದು. ತೃಷ್ಣೆಯ ಸಮುದಯದಿಂದ ಉಪಾದಾನದ ಸಮುದಯವೂ

ತೃಷ್ಣೆಯ ನಿರೋಧದಿಂದ ಉಪಾದಾನದ ನಿರೋಧವೂ ಆಗುವದು. ಹೀಗೆಯೇ ಉಪಾದಾನದಿಂದ ಭವ(ಇರ)ವೂ ಆಗುವದು. ಉಪಾದಾನದ ಸಮುದಯದಿಂದ ಭವದ ಸಮುದಯವೂ ಉಪಾದಾನದ ನಿರೋಧದಿಂದ ಅದರ ನಿರೋಧವೂ ಆಗುವದು. ಭವದ ಸಮುದಯದಿಂದ ಜಾತಿಯ ಸಮುದಯವೂ ಅದರ ನಿರೋಧದಿಂದ ಜಾತಿಯ ನಿರೋಧವೂ ಆಗುವದು. ಜಾತಿಯ ಸಮುದಯದಿಂದ ಜರಾಮರಣದ ಸಮುದಯವೂ ಜಾತಿಯ ನಿರೋಧದಿಂದ ಜರಾಮರಣದ ನಿರೋಧವೂ ಆಗುವದು.

ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಅವಿದ್ಯಾಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿಂದ ಈ ಜನ್ಮದ ವಿಜ್ಞಾನ, ನಾಮರೂಪ, ಷಡಾಯತನ, ಸ್ಪರ್ಶ, ವೇದನ - ಇವುಗಳೂ ಈಗಿನ ತೃಷ್ಣೆ, ಉಪಾದಾನ, ಭವ - ಇವುಗಳಿಂದ ಮುಂದಿನ ಜಾತಿಜರಾಮರಣಗಳೂ ಆಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿದರೆ ಅವುಗಳ ಕಾರ್ಯಗಳು ತಾವೇ ನಿಂತುಹೋಗುವವು ಎಂಬುದು ಬುದ್ಧನು ಉಪದೇಶಿಸಿದ ದುಃಖನಿರೋಧೋಪಾಯದ ಮರ್ಮವು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಎಲ್ಲಾ ದುಃಖಗಳನ್ನೂ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ನಿರ್ವಾಣಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟಾಂಗ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬುದ್ಧನು ಉಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. (೧) ಸಮ್ಯಗ್ದೃಷ್ಟಿ ಎಂದರೆ ದುಃಖ, ದುಃಖಸಮುದಯ, ದುಃಖನಿರೋಧ, ದುಃಖನಿರೋಧಗಾಮಿನೀ ಪ್ರತಿಪತ್ತು - ಇವುಗಳ ವಿಷಯವಾದ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆ. (೨) ಸಮ್ಯಕ್ಸಂಕಲ್ಪ ಎಂದರೆ ವಿಷಯಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಡುವದು, ದ್ವೇಷವನ್ನು ಬಿಡುವದು, ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಕೇಡುಮಾಡದೆ ಇರುವದು. (೩) ಸಮ್ಯಗ್ವಾಕ್ ಎಂದರೆ ಸುಳ್ಳುಹೇಳದೆ ಇರುವದು, ನಿಷ್ಠುರೋಕ್ತಿಯನ್ನಾಡದಿರುವದು, ವ್ಯರ್ಥಾಲಾಪವನ್ನು ಬಿಡುವದು. (೪) ಸಮ್ಯಕ್ಕರ್ಮಾಂತ ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಣಿವಧೆಯನ್ನು ಮಾಡದಿರುವದು, ತನಗೆ ಕೊಡದ್ದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದಿರುವದು, ಅಧರ್ಮದಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದಿರುವದು. (೫) ಸಮ್ಯಗಾಜೀವ ಎಂದರೆ ಕೆಟ್ಟಜೀವನಕ್ರಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉತ್ತಮವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳುವದು. (೬) ಸಮ್ಯಗ್ವ್ಯಾಯಾಮ ಎಂದರೆ ಕೆಟ್ಟ ಪಾಪವಾಸನೆಗಳನ್ನು ಏಳಗೊಡದಿರುವದು, ಎದ್ದಿರುವ ಅಂಥ ವಾಸನೆಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು, ಶುಭವಾಸನೆಗಳನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು, ಎದ್ದಿರುವ ಶುಭವಾಸನೆಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿ, ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು, ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿ, ಹಿಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡು, ಧ್ಯಾನಿಸಿ, ಪರಿಪೂರ್ತಿಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು. (೭) ಸಮ್ಯಕ್ಸ್ಮೃತಿ ಎಂದರೆ ಆದರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ, ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ, ಮನಃಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಲೋಭವನ್ನೂ

ವಿಷಾದವನ್ನೂ ಗೆದ್ದುಕೊಂಡು ಶರೀರವನ್ನು ಶರೀರವೆಂದೂ ವೇದನೆಗಳನ್ನು ವೇದನೆಗಳೆಂದೂ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಚಿತ್ತವೆಂದೂ ಚೈತ್ತಗಳನ್ನು ಚೈತ್ತಗಳೆಂದೂ ನೆನೆಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದು. (೮) ಸಮ್ಯಕ್ಸಮಾಧಿ ಎಂದರೆ ನಾಲ್ಕು ಭೂಮಿಕೆಯ ಧ್ಯಾನ ಗಳನ್ನೂ ಕ್ರಮದಿಂದ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು. ಇದೇ ಅಷ್ಟಾಂಗಮಾರ್ಗವು.

೫೭. ಆರ್ಯಸತ್ಯಗಳು

ಯೋ ಚ ಬುದ್ಧಂ ಚ ಧಮ್ಮಂ ಚ ಸಂಘಂ ಚ ಸರಣಂ ಗತೋ ।
ಚತ್ತಾರಿ ಅರಿಯಸಚ್ಚಾನಿ ಸಮ್ಮಪ್ಪಞ್ಞಾಯ ಪಸ್ಸತಿ ॥

ಧಮ್ಮಪದ ೧೪-೧೨

''ಯಾವನು ಬುದ್ಧನನ್ನೂ, ಧರ್ಮವನ್ನೂ, ಸಂಘವನ್ನೂ, ಶರಣುಹೊಂದಿರು ವನೋ, ನಾಲ್ಕು ಆರ್ಯಸತ್ಯಗಳನ್ನೂ ಶರಣುಹೊಂದಿರುವನೋ ಅವನೇ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಲ್ಲವನು'' - ಎಂಬುದು ಬೌದ್ಧರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಗೌತಮನು ಸಂಸಾರವನ್ನು ತೊರೆದು ಅರಣ್ಯಕ್ಕೆ ತೆರಳಿ ಎಷ್ಟೋ ದಿನ ತಪಸ್ಸುಮಾಡಿದಮೇಲೆ ಕೊನೆಗೆ ಕಂಡುಹಿಡಿದ ನಾಲ್ಕು ತತ್ತ್ವಗಳಿಗೆ ಆರ್ಯಸತ್ಯಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಮೇಲೆ ಗೌತಮನು ಬುದ್ಧನಾದನು. ಈ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಅವನು ವಾರಾನಸಿಯಲ್ಲಿ 'ಮಿಗದಾಯ' ವೆಂಬ ಆಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕೌಂಡಿನ್ಯನೇ ಮೊದಲಾದ ಐದು ಜನ ಭಿಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ಬೋಧಿಸಿ ಧರ್ಮಚಕ್ರವನ್ನು ಹರಿಯಬಿಟ್ಟನು. ಆ ಮಹಾಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ 'ಧರ್ಮಚಕ್ರಪ್ರವರ್ತನ' ವೆಂದು ಹೆಸರು.

ಬುದ್ಧನು ಕಂಡುಹಿಡಿದ ಈ ನಾಲ್ಕು ಸತ್ಯಗಳು ಯಾವವೆಂದರೆ : ದುಃಖ, ದುಃಖಸಮುದಯ, ದುಃಖನಿರೋಧ, ದುಃಖನಿರೋಧಪ್ರತಿಪತ್ತು. ಈ ನಾಲ್ಕನ್ನೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಸರ್ವದುಃಖಗಳಿಂದಲೂ ಮನುಷ್ಯನು ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗುವ ನೆಂಬುದು, ಗೌತಮಬುದ್ಧನ ಮತವು. ಈ ನಾಲ್ಕು ಸತ್ಯಗಳನ್ನೂ ಧರ್ಮಚಕ್ರ ಪ್ರವರ್ತನಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಾಚಕರಿಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವೆವು.

'ದುಃಖ'ದ ಸಂಬಂಧವಾದ ಆರ್ಯಸತ್ಯವೇನೆಂದರೆ, ಸಂಸಾರವೆಲ್ಲವೂ ದುಃಖ ಮಯವಾಗಿರುವದೆಂಬುದು. ಹುಟ್ಟುವದೊಂದು ದುಃಖವು, ಸೊರಗುವದೊಂದು ದುಃಖವು, ಬೇನೆಬೀಳುವದೊಂದು ದುಃಖವು, ಸಾಯುವದೊಂದು ದುಃಖವು ; ನಮಗೆ ಬೇಕಿಲ್ಲದ್ದು ಗಂಟುಬೀಳುವದೊಂದು ದುಃಖ ; ನಮಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದು ಕೈಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವದೊಂದು ದುಃಖ ; ಯಾವದು ನಮಗೆ ಬೇಕೆನಿಸುವದೋ ಅದು ದೊರೆಯ ದಿರುವದೂ ದುಃಖವೇ, ಹೆಚ್ಚೇಕೆ, ಅದು ಬೇಕು, ಇದು ಬೇಕು - ಎಂಬ ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ

ಉಂಟಾಗಿರುವ ಐದು ಸ್ಕಂಧಗಳೂ* ದುಃಖಮಯವೇ. ಹೀಗೆ ಸರ್ವವೂ ದುಃಖಮಯವಾಗಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಮನಗಂಡರೆ 'ದುಃಖ' ವೇದಾಂತವೂ ಬೌದ್ಧಮತವೂವೆಂಬ ಆರ್ಯಸತ್ಯವನ್ನು ಅರಿತಂತಾಯಿತು.

ಇನ್ನು 'ದುಃಖಸಮುದಯ'ವೆಂಬ ಎರಡನೆಯ ಸತ್ಯದ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆರಳೋಣ. ಸಮುದಯವೆಂದರೆ ಹುಟ್ಟುವ ಬಗೆ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ದುಃಖವಿದೆಯೆಂದೂ ಸಂಸಾರವು ದುಃಖಮಯವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಕಂಡುಕೊಂಡರೆ ಸಾಲದು ; ಈ ದುಃಖವು ಉಂಟಾಗುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ದುಃಖಕ್ಕೆಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳ ಬಯಕೆಯೇ ಕಾರಣವು. ಈ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಬೌದ್ಧರು 'ತೃಷ್ಣೆ' (ತಣ್ಹಾ)ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ತೃಷ್ಣೆಯು ಕಾಮತೃಷ್ಣೆ, ಭವತೃಷ್ಣೆ, ವಿಭವತೃಷ್ಣೆ ಎಂದು ಮೂರು ಬಗೆ. 'ಕಾಮತೃಷ್ಣೆ'ಯೆಂದರೆ ವಿಷಯಭೋಗಗಳಿಗಾಗಿ ಹಾತುವರಿಯುತ್ತಿರುವದು. ಭೋಗಕ್ಕೆ ವಿಷಯಗಳು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಸಿಕ್ಕಲೆಂದೂ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟುವಾಗಲೆಲ್ಲ ತಾನು ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಸುಖವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವಂತಾಗಲೆಂದೂ ಬಯಸುವದು. 'ಭವತೃಷ್ಣೆ'ಯು. ಸತ್ತಮೇಲೆ ನಾವಿರುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಬಗೆದು ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಆದಷ್ಟು ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸೋಣವೆಂದು ಬಯಸುವದು. 'ವಿಭವ ತೃಷ್ಣೆ'ಯು. ಈ ಮೂರುಬಗೆಯ ತೃಷ್ಣೆಗಳೂ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು. 'ದುಃಖಸಮುದಯ' ವೆಂಬ ಎರಡನೆಯ ಆರ್ಯಸತ್ಯದ ಪರಮಾರ್ಥಜ್ಞಾನವೆನಿಸುವದು.

'ದುಃಖನಿರೋಧ' ವೆಂಬ ಮೂರನೆಯ ಸತ್ಯದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪವೇನೆಂದರೆ, ಈ ತೃಷ್ಣೆಯ ಜೋರು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಉಳಿಯದಂತೆ ಇದನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಎಲ್ಲಾಬಗೆಯ ದುಃಖವೂ ನಾಶವಾಗುವದೆಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದು. ಸರ್ವವೂ ದುಃಖಮಯವೆಂದೂ ಸರ್ವದುಃಖವೂ ತೃಷ್ಣೆಯಿಂದಾಗಿರುವದೆಂದೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಷ್ಟೇ ಬಲವಾಗಿ ತೃಷ್ಣೆಯನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುವದೇ ದುಃಖನಿವಾರಣೆಗೆ ಉಪಾಯವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವದು ಅವಶ್ಯಕವು.

'ದುಃಖನಿರೋಧಗಾಮಿಯಾದ ಪ್ರತಿಪತ್ತು'- ಎಂದರೆ ದುಃಖವನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುವ ಮಾರ್ಗವು ಇಂಥದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು- ನಾಲ್ಕನೆಯ ಆರ್ಯಸತ್ಯವು. ಈ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ 'ಅಷ್ಟಾಂಗಮಾರ್ಗ' ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಸಮ್ಯಕ್‌ಸೃಷ್ಟಿ (ಸರಿಯಾದ ಅರಿವು), ಸಮ್ಯಕ್ಸಂಕಲ್ಪ (ಸರಿಯಾದ ಗುರಿ), ಸಮ್ಯಗ್ವಾಚಾ (ಸರಿಯಾದ ಮಾತು),

---

* ರೂಪಸ್ಕಂಧ, ವೇದನಾಸ್ಕಂಧ, ಸಂಜ್ಞಾಸ್ಕಂಧ, ಸಂಸ್ಕಾರಸ್ಕಂಧ, ವಿಜ್ಞಾನಸ್ಕಂಧ-ಈ ಐದು ಸ್ಕಂದಗಳಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಆಗಿರುವವೆಂಬುದು ಬೌದ್ಧರ ವಾದವು.

ಸಮ್ಯಕ್ಕರ್ಮಾನ್ತ (ಸರಿಯಾದ ನಡತೆ), ಸಮ್ಯಗಾಜೀವ (ಸರಿಯಾದ ಬಾಳು), ಸಮ್ಯಗ್ವ್ಯಾಯಾಮ (ಸರಿಯಾದ ಪ್ರಯತ್ನ), ಸಮ್ಯಕ್ಸ್ಮೃತಿ (ಸರಿಯಾದ ಎಚ್ಚರಿಕೆ), ಸಮ್ಯಕ್ಸಮಾಧಿ (ಸರಿಯಾದ ಚಿಂತೆ)- ಎಂದು ಎಂಟು ಅಂಗಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಮಾರ್ಗವೇ ದುಃಖವನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವೆಂದು ನಂಬಿ ಆ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಶರಣುಹೊಂದುವದೇ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಆರ್ಯಸತ್ಯದ ತಿಳಿವಳಿಕೆ.

ಈ ನಾಲ್ಕು ಆರ್ಯಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಹಿಂದೆ ಯಾರೂ ಉಪದೇಶಮಾಡಿರಲಿಲ್ಲ ವೆಂದೂ, ಇವುಗಳ ವಿಷಯವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯು ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಮೊದಲು ಉಂಟಾಯಿ ತೆಂದೂ, ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಾನು ವಿಚಾರಮಾಡಿ, ಮನಗಂಡು, ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡ ಮೇಲೆಯೇ ತನ್ನ ಹೃದಯದ ಬಂಧವೆಲ್ಲ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಯಿತೆಂದೂ, ಇದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಇನ್ನುಮೇಲೆ ತನಗೆ ಪುನರ್ಜನ್ಮವೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲ ವೆಂದೂ ಬುದ್ಧನು ಹೇಳಿಕೊಂಡಂತೆ ಧರ್ಮಚಕ್ರಪ್ರವರ್ತನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರು ತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟಾಂಗಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ತ್ವವಿದೆ.

೫೮. ವಿಜ್ಞಾನವಾದ

ಅರಿವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪುರಾತನಚಾರ್ವಾಕರ, ಈಗಿನ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ, ಮತ್ತು ಭರತಖಂಡದ ಪ್ರಾಚೀನತಾರ್ಕಿಕರ ಮತಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾ ಗಿದೆ. ಅರಿವೆಂದರೇನು, ಅದು ಎಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವದು ? - ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾಣಲಾರದೆ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಸಂಕಟಪಡುತ್ತಿರುವರೆಂಬುದನ್ನೂ ತಿಳಿಯಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಇದು ಅರಿವಿಗಿಂತಲೂ ಹೊರಗಣ ವಸ್ತುವಿನ ಇರವಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಗುಂಪಿನವರ ಮಾತಾಯಿತು. ಈಗ ಅರಿವಿಗೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನೊಪ್ಪುವ ಮತ್ತೊಂದು ಗುಂಪಿನವರ ಮತವನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿ ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವೆವು.

ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ ಅರಿವಿನ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಮೇಲಕ್ಕೆತ್ತಿ ಹಿಡಿದವರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬೌದ್ಧರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಎರಡು ತಂಡಗಳಿದ್ದವು : ಅರಿವನ್ನೂ ಅರಿವಿನ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿದ್ದವರು ಒಂದು ತಂಡ, ಅರಿವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅದರ ವಿಷಯವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದ ವಾದಿಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ತಂಡ. ಮೊದಲನೆಯ ತಂಡದವರಿಗೆ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರೆಂದು ಹೆಸರು, ಎರಡನೆಯವರಿಗೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಇಬ್ಬರೂ ನಾವು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುವ ತಾರ್ಕಿಕರಿಗೆ ಅರಿವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿರೋಧಿಗಳಾಗಿದ್ದರು.

ತಾರ್ಕಿಕರ ಮತದಂತೆ ಹೊರಗೆ ಬಗೆಬಗೆಯ ಗುಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ದ್ರವ್ಯವೊಂದು ಇರುತ್ತದೆ ; ಅದಕ್ಕೂ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಸಂಯೋಗವಾದಮೇಲೆ ಅದರ

ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ಮತವು ಹಾಗಲ್ಲ. ವಸ್ತುವೆಲ್ಲವೂ ಕ್ಷಣಿಕವೇ ಎಂಬುದು ಬೌದ್ಧರ ಅಂಗೀಕಾರವಾದ್ದರಿಂದ ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯು ಇವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲದೆಹೋಯಿತು. ಅವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ, ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವು ಕ್ಷಣಿಕವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಅದರ ಅರಿವಿನ ಮೂಲಕವೇ ಅದನ್ನು ನಾವು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ನಾವು ನೇರಾಗಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅದು ಇರುವಂತೆಯೇ ಅರಿತುಕೊಂಡೆವೆಂಬುದು ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಸರಿ. ಆದರೆ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಒಂದಾನೊಂದು ಆಕಾರವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯಿರುವದು ; ಅದರಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಬಗೆಬಗೆಯ ಆಕಾರಗಳು ಆಗುತ್ತಿರುವವು. ಈ ಆಕಾರಗಳು ಯಾವದರಿಂದಾಗುವದೋ ಅದೇ ವಸ್ತುವು - ಎಂದು ನಾವು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವಿನ ಇರವನ್ನು ಊಹಿಸಬೇಕಾಗಿರುವದೇ ಹೊರತು ನೇರಾಗಿ ಅದನ್ನು ಅರಿವಿನಿಂದ ನೋಡುವದೆಂಬುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಮತದ ನಿಜವನ್ನರಿಯಲಾರದವರಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಸಂದೇಹವು ಬರಬಹುದು. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ನಾವು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವನ್ನು ಊಹಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ನೇರಾಗಿ ಅರಿಯುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ನಿಜವಾದರೆ, ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಂಡೆವೆಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ಊಹಿಸಿದೆವೆಂದೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ತೋರಿ ಬರುವದೇಕೆ ? ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ನೇರಾಗಿ ನೋಡುವೆವು ; ದೂರದಲ್ಲಿ ಗುಡ್ಡದ ಮೇಲೆ ಹೊಗೆಯನ್ನು ನೋಡಿ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಬೆಂಕಿಯಿರಬೇಕೆಂದು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವೆವು. ಹೀಗೆ ಒಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೇರಾಗಿ ಕಾಣುವ ಬೆಂಕಿಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೂ ಗುಡ್ಡದ ಮೇಲೆ ಅದು ಇದೆಯೆಂದು ನಾವು ಹೊಗೆಯ ಹೆಗ್ಗುರುತಿನಿಂದ ಊಹಿಸುವ ಅನುಮಾನವೂ ಈ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕಮತದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಬಗೆಯೆಂದಾಗುವದಲ್ಲ ! ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿರುವ ಈ ದರ್ಶನವನ್ನು ಹೇಗೆ ಒಪ್ಪೋಣ ? - ಎಂದು ಕೆಲವರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ : ವಿಷಯವು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಎರಡು ರೀತಿಯಿಂದ ಆಕಾರವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದಾಗಿರುವದು : ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯು ನೇರಾಗಿ ತನ್ನ ಆಕಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದು, ಅನುಮಾನಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಆಕಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದು. ಹೀಗೆ ಈ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅರಿವಿನ ಆಕಾರದಿಂದಲೇ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವಿನ ಇರವನ್ನು ನಾವು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುತ್ತೇವಾದರೂ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಆಕಾರವು ನೇರಾಗಿ ಆಗುವದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಂಡೆವೆಂದೂ ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಆಗುವದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಊಹಿಸಿಕೊಂಡೆವೆಂದು ವ್ಯವಹಾರವುಂಟಾಗಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಮತವು ಅನುಭವಕ್ಕೇನೂ ವಿರೋಧವಾಗಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುವು

ಯಾವಾಗಲೂ ಅರಿವಿನ ಆಕಾರದಿಂದ ಊಹಿಸತಕ್ಕದಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ನಿರಾಕ್ಷೇಪವಾಗಿರುವದು. ಹೀಗೆಂಬುದು ಒಂದನೆಯ ತಂಡದವರಾದ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ಮತವು.

ಇನ್ನು ಎರಡನೆಯ ತಂಡದವರಾದ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಮತದ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗೋಣ. ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ವಸ್ತುವು ನಮಗೆ ತೋರುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಅದರಿಂದಾಗುವ ಅರಿವಿನ ಆಕಾರವೊಂದೇ ತಿಳಿಯಬರುವದೆಂದೂ ಆದರೆ, ಅರಿವಿನ ಆಕಾರದಿಂದಲೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಸಾಗುವದೆಂದಹಾಗಾಯಿತು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅರಿವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನೇಕೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ? ಅರಿವೇ ವಿಷಯದ ಆಕಾರದಲ್ಲಿಯೂ ತೋರುವದೆಂದು ಏತಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬಿಡಬಾರದು ? ಒಂದೇ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಕಪ್ಪು, ಹಳದಿ - ಮುಂತಾದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಕಾರಗಳು ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಲಾರವಾದ್ದರಿಂದ ಅರಿವಿನ ಆಕಾರಭೇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು - ಎಂಬುದು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವಾದಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಆದರೆ ಕನಸನ್ನು ನೋಡಿ ; ಅಲ್ಲಿಯೂ ಬಗೆ ಬಗೆಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನೇರಾಗಿ ಕಂಡಂತೆ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ, ಆದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಅರಿವಿಗಿಂತ ಹೊರಚ್ಚಾಗಿ ಯಾವದೊಂದು ವಿಷಯವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾಗಿರುವದು. ಹೀಗೆ ಹೊರಗೆ ವಿಷಯವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಹಿಂದಿನ ಅರಿವಿನ ವಾಸನೆಯಿಂದಲೇ ಬಗೆಬಗೆಯ ವಿಷಯಾಕಾರಗಳು ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ಕನಸಿನ ದೃಷ್ಟಾಂತವು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಅರಿವಿನ ಆಕಾರಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಅವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವದು.

ಇದಲ್ಲದೆ ಹೊರಗೆ ವಿಷಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವವರು ಕೂಡ ಅದು ಅರಿವಿನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತೋರುವದೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ; ಕಪ್ಪಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಅರಿವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಎಂದೂ ಕಂಡದ್ದಿಲ್ಲ. ಅರಿವಿಗಿಂತ ವಿಷಯವು ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಅರಿವನ್ನು ಕುರಿಯದೆಯೆ ಏತಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರಬಾರದು ? ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರ : ಅರಿವಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದೆಂದರೇನು ? ಅರಿವಿನ ಆಕಾರವಾಗಿರುವದೆಂದೇ ಅಲ್ಲವೆ ? ಇದರಿಂದಲೇ ಅರಿವಿನ ವಿಷಯವು ಅರಿವಿನ ಆಕಾರಮಾತ್ರವೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಆಕಾರಕ್ಕಿಂತ ವಿಷಯವು ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದ್ದರೆ, ಆಕಾರಕ್ಕೂ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುವುದು ; ಯಾವದು ಬೇಕಾದರೂ ಯಾವ ಅರಿವಿಗಾದರೂ ವಿಷಯವಾಗಬಹುದಾಗುವದು. ಇದು ಯಾರಿಗೂ ಒಪ್ಪಿಲ್ಲದಾದ್ದರಿಂದ ಅರಿವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಅರಿಯುತ್ತದೆಂದೂ ಅರಿವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವಿಷಯ

ವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಂಬುದು ವಿಜ್ಞಾನ ವಾದಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು.

ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ತಾರ್ಕಿಕರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದವು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನ ವಾದಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿದಂತೆಯೇ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಬಾಹ್ಯಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಗಳ ಮತವೂ ಬರುಬರುತ್ತಾ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಕ್ಕೆ ದಾರಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಇದರ ವಿವರವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವುಂಟು. ಆ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ನಮ್ಮ ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿವರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮೊದ ಮೊದಲು ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯದಿಂದಲೇ ಹೊರಡುತ್ತಿದ್ದರು. ವಸ್ತುವಿನ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಬೆಳಕಿನ ಕಿರಣವು ಹಿಂದಿರುಗಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ತಗಲಿದ ಮೇಲೆ ಈ ಉತ್ತೇಜನವು ನರಗಳ ಮೂಲಕ ಮೆದುಳನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸುವದೆಂದು ಹೇಳುವ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಕಲ್ಪನೆ ಯನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತೇವೆ ; ಮೆದುಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಮನಸ್ಸೆಂಬು ದೊಂದು ಇರುವದೆಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತಿದ್ದ ವಾದಿಗಳು ಭೌತಿಕಜ್ಞರ ಹಾಗೆ ಮೆದುಳಿನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೇ ಅರಿವು ಎನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಮೆದುಳಿನ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಹೊರಗಿನ ಉತ್ತೇಜನವು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಮುಟ್ಟುವದರಿಂದ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವಿನ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುವದೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವರ ಮತವು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರೂ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕಮತಕ್ಕೇ ಸಮಾನವಾಗಿ ತ್ತೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಏಕೆಂದರೆ ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ನಮಗೆ ನೇರವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬರುವದೆಲ್ಲ ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ-ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ವೇದನೆಗಳೇ ; ಈ ವೇದನೆಗಳು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವಿ ನಿಂದ ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಕಾರ್ಯಗಳೆಂದು ನಮಗೆ ಭರವಸೆಯಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ವೇದನೆಗಳು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾದವು. ನಮಗೆ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವಿನ ನೇರವಾದ ತಿಳಿವು ಆಗುವದಕ್ಕೆ ಬದಲು ಅದರಿಂದಾಗುವ ವೇದನೆಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಪರಂಪರೆಯಾಗಿಯೇ ನಾವು ಅದನ್ನು ಊಹಿಸುತ್ತೇವೆಂದಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ಪ್ರತೀಕಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ (Theory of Representative Perception) ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ಮತದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಾಕಾರಗಳು ವಿಷಯವನ್ನೂಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ವೇದನೆಗಳು ಸಾಧನವಾಗಿರುವವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಮೆಟ್ಟಿಲಿಗೆ ಇಳಿಯುವದೆಂಬುದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದದ ಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲನ್ನು ತೆರೆದಂತೆಯೇ ಆಗುವದು. ಏಕೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವದೆಲ್ಲ ನಮ್ಮ ವೇದನೆಗಳೇ ಆದರೆ, ಈ ವೇದನೆಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಬಾಹ್ಯ

ವಸ್ತುಗಳು ಇವೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವೇದನೆಗಳು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಂದಾಗಿವೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ನಮಗೆ ತಿಳಿದು ಬರುವವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವದೆಲ್ಲ ಅದರ ವೃತ್ತಿಗಳೇ. ನೇರಾಗಿ ಅರಿಯುವದು, ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವದು, ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು - ಮುಂತಾದ ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೂ ವೃತ್ತಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವಿಷಯವೊಂದು ಇದೆಯೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ವಿಷಯವಾಗುವದೆಲ್ಲ ವೇದನೆಗಳೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಇರವುಗಳ ಗುಂಪನ್ನೇ ನಾವು ಒಂದೊಂದು ವಸ್ತುವೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವೆವು. ಹೀಗೆಂಬುದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವು.

ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳೂ ವಿಷಯಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಗಳೂ ಒಬ್ಬರ ಮತದಲ್ಲೊಬ್ಬರು ದೋಷವನ್ನು ತೆಗೆದು ತೋರಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಹಾಗೆಲ್ಲ ಅವರ ಮೂಲಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಾ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಗ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವಾದದ ಕವಲುಗಳೂ ವಿಷಯಸತ್ಯತ್ವವಾದದ ಕವಲುಗಳೂ ಬೇಕಾದಷ್ಟಾಗಿರುವವಲ್ಲದೆ ಇವುಗಳು ಮೊದಲಿದ್ದಂತೆ ತೀರ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರದೆ ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಸೇರಿ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವದು ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಕೈಬಿಟ್ಟು ಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುವ ಅರಿವಿನ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹಿಂತಿರುಗುವೆವು.

ಅರಿವಿನ ವಿಷಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದೂ, ಅದರ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಮೆದುಳಿನಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುವದೆಂದೂ, ಹೇಳುವವರು ಅರಿವೆಂಬುದೇನೆಂಬುದನ್ನು ಬೆಟ್ಟಿಟ್ಟು ತೋರಿಸಲಾರದೆ ಹೋಗಿರುವಂತೆಯೇ ಅರಿವಿನ ಆಕಾರಕ್ಕಿಂತ ಅಥವಾ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ವೇದನೆಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವಿಷಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹಟಹಿಡಿದಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳೂ ಅರಿವಿನಸ್ವರೂಪವು ಇಂಥದ್ದೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥರಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ್ಗೆ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳು ಹೊರಗಿನ ಉತ್ತೇಜನಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದಲೇ ಆಗಿರಲಿ, ಮನಸ್ಸಿನೊಳಗಿನ ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೇ ಆಗಿರಲಿ, ಮೊದಲು ಇಲ್ಲದೆ ಇದ್ದ ಅರಿವಿನ ಪ್ರಭೇದಗಳು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗುವವು ? ಅರಿವಿನ ತಿರುಳಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವೊಂದು ಯಾವದಾದರೂ ಇದೆಯೆ, ಇಲ್ಲವೆ ? ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಂಥಿಂಥ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಆಯಿತೆಂಬ ಅನುಭವವು ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ ? - ಇದನ್ನು ಇವರೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ.

ವಿಷಯಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಾದಿಗಳಿಗೆ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಸರ್ವಸ್ವವಾಗಿರುವಂತೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳಿಗೆ ಮನಸ್ಸೇ ಸರ್ವಸ್ವವಾಗಿರುವದು. ಇವರಿಬ್ಬರೂ ವಿಷಯವಿಷಯಿ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟು ವಿಚಾರಮಾಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ವಿಷಯವಾದಿಗಳಿಗೆ ಅದನ್ನರಿಯುವ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದು ವಿಷಯವೇ ಆಗಿರುವದು ; ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳಿಗೂ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ವೃತ್ತಿಗಳು ವಿಷಯವೇ ಆಗಿರುವದು. ವಿಷಯಿಯೆಂಬುದು ವಿಷಯವನ್ನು ಹೊರದೂಡುವದೆಂಬುದೂ ವಿಷಯದ ಸ್ವಭಾವವು ವಿಷಯಿಯಲ್ಲಿ ಬರಲಾರದೆಂಬುದೂ ಇಬ್ಬರು ವಾದಿಗಳಿಗೂ ಹೊಳೆದೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

ವಿಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯವು, ಅದನ್ನರಿಯುವ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯವು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಅತ್ಯಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ವಿಷಯಿಯು. ಮನಸ್ಸೆಂಬುದೂ ಭೌತಿಕವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಬೆಳೆಯುವದು, ಹಿಗ್ಗುವದು, ಕುಗ್ಗುವದು, ಸೊರಗುವದು ; ಅದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಅರಿವಿನ ತಿರುಳು ನಿಜವಾಗಿ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯವೇ ಆಗಿದ್ದು ಈ ಯಾವ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳ ಲೇಪವನ್ನೂ ಪಡೆಯದೆ ಇರುವದು. ಈ ಗುಟ್ಟನ್ನರಿಯದೆ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವದಿಗಳು ಇಬ್ಬರು ವಾದಿಗಳೂ ತೊಡಕುಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡಿರುವರು.

೫೯. ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಬೌದ್ಧಮತಕ್ಕೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯ

ಬೌದ್ಧಮತವು ಒಂದಾನೊಂದು ಮಾರ್ಗವನ್ನುಪದೇಶಮಾಡುತ್ತದೆ ; ದುಃಖಕಾರಣವನ್ನೂ ಅದರ ನಿವೃತ್ತ್ಯುಪಾಯವನ್ನೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಅಷ್ಟಾಂಗಮಾರ್ಗವೆಂಬ ಒಂದಾನೊಂದು ಸಾಧನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ಆ ಮತದ ಉಪದೇಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದ್ವೈತವೆಂಬುದು ಒಂದು ದರ್ಶನವು. ಅದರಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರಣಮಾಡುವದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಅದರಿಂದಾಗುವ ಸಕಲ ಅನರ್ಥಗಳೂ ತೊಲಗುವವೆಂದು ಉಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಸಾಧನವನ್ನೆಲ್ಲ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ ; ಸಾಧನಗಳೆಲ್ಲ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ, ಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಅನರ್ಥನಿವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ - ಎಂದು ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಬೌದ್ಧರೂ ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಸಮವಾಗಿಯೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ; ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಎರಡು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಬಹಳ ತಾರತಮ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೆ, ಆರ್ಯಸತ್ಯಚತುಷ್ಟಯವನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವದೆಂದು ಬೌದ್ಧರೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ದುಃಖವುಂಟು, ಇದಕ್ಕೆ ತೃಷ್ಣೆಯೇ ಕಾರಣ, ದುಃಖವು ತೃಷ್ಣೆಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಹೋಗುವದು, ಇದಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟಾಂಗಿಕ

ಮಾರ್ಗವೇ ಸಾಧನವು - ಎಂಬೀ ನಾಲ್ಕನ್ನೂ ಆರ್ಯಸತ್ಯವೆಂದು ಬೌದ್ಧರು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ನಾಲ್ಕು ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಇರುವದೇ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅಷ್ಟಾಂಗಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸಮ್ಯಗ್ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಎಂಟು ಅಂಗಗಳಿರುವವು ; ಶಾಶ್ವತನಾದ ಆತ್ಮನು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಜ್ಞಾನವೂ ಸೇರಿರಬೇಕು. ಈ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗದೆ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನಿರುವನೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೂ ಆ ಮತದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಹೀಗಲ್ಲ. ಅದ್ವಿತೀಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ, ಅವನಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾರೂಪವಾದ ಅನಾತ್ಮ ವನ್ನು ಆರೋಪಮಾಡಿಕೊಂಡು ಆ ಅನಾತ್ಮವನ್ನೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ಭಾವಿಸುವದೇ ಈ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು. ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಸಂಸಾರವುಂಟಾಗಿರುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದವೆಂಬ ಕಾರಣಮಾಲೆಯ ವರ್ಣನೆಯಿಂದ ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಸಂಸಾರ, ಅದರಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನ, ಅದರಿಂದ ನಾಮರೂಪ (ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯವಿಭಾಗ), ಅದರಿಂದ ಷಡಾಯತನ (ಆರು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು), ಅದರಿಂದ ವಿಷಯಸ್ಪರ್ಶ, ಆ ಸ್ಪರ್ಶದಿಂದ ವೇದನೆ, ವೇದನೆಯಿಂದ ತೃಷ್ಣೆ, ಆ ತೃಷ್ಣೆಯಿಂದ ಉಪಾದಾನ (ವಿಷಯಗ್ರಹಣ), ಆ ಉಪಾದಾನದಿಂದ ಭವ (ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನ), ಅದರಿಂದ ಜನ್ಮ, ಆಮೇಲೆ ಜರಾಮರಣ, ಶೋಕದುಃಖ - ಹೀಗೆ ಒಂದಾನೊಂದು ಕಾರಣಮಾಲೆಯುಂಟಾಗುತ್ತಿರುವದೇ ಬೌದ್ಧಮತದಂತೆ ಸಂಸಾರವು. ಈ ಮಾಲೆಗೆ ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದವೆಂದು ಹೆಸರು. ಆದರೆ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಹೀಗೆ ಕಾರಣಕೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವದಿಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಬುದ್ಧಿಯು ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಭಾವವೇ ಅಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಸಕಲ ಅನರ್ಥಗಳೂ ತೊಲಗುವವೆಂಬುದು ವೇದಾಂತರಹಸ್ಯವು.

ಬೌದ್ಧಮತವು ಸಾಧನೋಪದೇಶಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆ ಯೊಂದೇ ಅದರ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದುಃಖವೂ ಅದರ ಕಾರಣವಾದ ತೃಷ್ಣೆಯೂ ಅಷ್ಟಾಂಗಮಾರ್ಗವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಅದನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬುದೂ ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ವನ್ನೂ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಪೂರ್ಣಾನುಭವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವಿಕಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯವಾಗಿ ತೋರಿದರೂ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ವಿಕಾರವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತೆಗೆದಿರುವದು ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಬೌದ್ಧಮತವು ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯಾದ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದೇ

ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದು. ಆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಸ್ವವಿಷಯಕವೆಂದೂ, ಎಂದರೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲದ್ದೆಂದೂ, ಅದರ ಸಂತತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಆತ್ಮತ್ವವು ಬರಿಯ ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಸಮಾಧಿಗಳನ್ನೇ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಶೂನ್ಯವಾದವೆಂಬ ಶಾಖೆಯು ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವದಕ್ಕೂ ಜಗತ್ತಿನ ಆತ್ಮನೆನಿಸುವ ಈಶ್ವರನಾಗಲಿ ನಮ್ಮಗಳ ಆತ್ಮನೆನಿಸುವ ಜೀವನಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ನೈರಾತ್ಮ್ಯವಾದವು ಏರ್ಪಡುವದಕ್ಕೂ ಏಕಾವಸ್ಥಾದೃಷ್ಟಿಯೇ ಕಾರಣ ವಾಯಿತು. ಸರ್ವಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಚೈತನ್ಯವು ನಿರ್ವಿಶೇಷವೆಂದೂ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತ ಸ್ವಭಾವವಾದದ್ದೆಂದೂ ಅದೇ ಸರ್ವವೆಂದೂ ಹೇಳುವ ವೇದಾಂತದ ಸರ್ವಾತ್ಮವಾದವು ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲಿ ಮೊಳಕೆಯಾಗದಿರುವದಕ್ಕೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಭೇದವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನೂ ಕಾರಣವಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡುವಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಮತದವರೂ ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಪಪುಣ್ಯವಿಭಾಗ, ಕರ್ಮಫಲ, ಸಂಸಾರ, ಲೋಕಾಂತರ, ನೀತಿಬೋಧೇ - ಇವುಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಿಂದ ಬೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಬೌದ್ಧರು ವೇದಾಂತದ ಆಧಾರವಾದ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದೃಷ್ಟಿಯೆಂಬ ವೈದಿಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನನುಸರಿಸದೆ ನಿರಾತ್ಮವಾದಿಗಳಾಗಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದೂ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುವ ಆತ್ಮರೂಪವಾದ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳುವ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಈ ಎರಡು ಉಪದೇಶಗಳಲ್ಲಿರುವ ಬಹುಮುಖ್ಯತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳುವ ವಿಜ್ಞಾನವಾದ ಶೂನ್ಯವಾದ ಗಳನ್ನು ವೇದಾಂತವಾದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸುವದಲ್ಲದೆ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಚ್ಛನ್ನ ಬೌದ್ಧರೆಂದು ಕರೆಯುವ ಅವಿವೇಕಿಗಳೂ ಇರುವರು. ಇದಕ್ಕೆ ಈ ಎರಡು ಪಂಗಡ ದವರೂ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವ ಶಬ್ದಸಾಮ್ಯವೊಂದು ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಕೆಯಿರುವದಿಲ್ಲ. ನಿರ್ವಿಕಾರವಾಗಿಯೂ, ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧ ಮುಕ್ತ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಬ್ರಹ್ಮವೇ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವೆಂಬ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಮುಖ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತವು ಯಾವ ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡು ಬರುವದಿಲ್ಲ.

---

9. ವೇದಾಂತವೂ ಇತರ ದರ್ಶನಗಳೂ

೬೦. ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನ

ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಂಸಾರದ ಅನರ್ಥವುಂಟಾಗಿರುವದೆಂಬುದನ್ನೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವೆಂಬುದನ್ನೂ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿಗಳೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇನೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮತಭೇದವಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವೆಂದರೇನೆಂಬ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ತಿಳಿಸಿದ್ದೇವೆ. ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನೂ ಅನುಸರಿಸಿ ಉಂಟಾಗುವ ಅರಿವೇ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಮತವನ್ನು ಕೆಲವರೂ ಧ್ಯಾನರೂಪ ವಾದ ಮನೋವೃತ್ತಿಯೇ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಕೆಲವರೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆಂದು ಅಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಇನ್ನು ವಸ್ತುತಂತ್ರವಾದ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವವೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಸಾಂಖ್ಯ, ಯೋಗ, ನ್ಯಾಯ, ವೈಶೇಷಿಕ, ಮೀಮಾಂಸ, ವೇದಾಂತ ಈ ಆರೂ ಆಸ್ತಿಕದರ್ಶನಗಳೆನಿಸಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತವನ್ನೊಂದು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಿಕ್ಕವುಗಳನ್ನು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ದಾರಿಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿ ಅದರಂತೆ ಜನರಿಗೆ ಬೋಧೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವವರು ಈಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಸಾಂಖ್ಯಾದಿದರ್ಶನಗಳ ಎಷ್ಟೋ ವಿಷಯಗಳು ಈಗಿನ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಬೆರೆತು ಹೋಗಿವೆ. ಬಹು ಜನಕ್ಕೆ ಈ ದರ್ಶನಗಳ ಅಸಾಧಾರಣವಿಷಯವೇನೆಂಬುದು ತಿಳಿಯದೇ ಇರುವದರಿಂದ, ಯಾವ ದನ್ನು ಹೇಳಿದರೂ ವೇದಾಂತವೆಂದೇ ವ್ಯವಹರಿಸುವರು. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಮಿಕ್ಕ ದರ್ಶನಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಮುಖ್ಯಭೇದ, ಆ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾದ ಅಂಶಗಳು- ಇವುಗಳನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸುವಾದವನು ತಿಳಿಯುವದು ಅವಶ್ಯ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಇನ್ನುಮೇಲೆ ಹೇಳುತ್ತಾ ಹೋಗುವೆವು. ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದಂತೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನಕಾರರು ಜಗತ್ತನ್ನೆಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತ, ಅವ್ಯಕ್ತ, ಜ್ಞ - ಎಂಬ ಮೂರು ಪಂಗಡವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿರುವರು. ಈ ಮೂರು ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳದೇ ಇರುವದೇ ಅಜ್ಞಾನವು. ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ಅವಿವೇಕವೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಅವಿವೇಕದಿಂದ ನಮಗೆ ಮೂರು ವಿಧವಾದ ದುಃಖಗಳುಂಟಾಗಿ ರುವವೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಜ್ವರ, ತಲೆನೋವು ಮುಂತಾದ ರೋಗಗಳು ಮತ್ತು ಬೇಕಾದದ್ದು ಸಿಕ್ಕದೆ ಇರುವಾಗ

ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ವ್ಯಥೆ - ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕದುಃಖವೆಂದು ಹೆಸರು. ನಮ್ಮ ಹೊರಗಡೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರು, ಪಶುಪಕ್ಷಿಗಳು, ಕ್ರಿಮಿಕೀಟಗಳು ಮುಂತಾಗಿ ಕಾಣಬರುತ್ತಿರುವವಷ್ಟೆ ; ಇವುಗಳಿಂದ ಆಗುವ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಆಧಿಭೌತಿಕದುಃಖವೆಂದು ಹೆಸರು. ಹೀಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕದುಃಖ, ನಮ್ಮ ಹೊರಗಡೆ ಇರುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಆಧಿಭೌತಿಕದುಃಖ - ಈ ಎರಡಲ್ಲದೆ, ಚಳಿಗಾಳಿ, ಮಳೆಬಿಸಿಲು, ಸಿಡಿಲು ಮುಂತಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಆಗಬಹುದಾದ ಮೂರನೆಯ ಬಗೆಯ ದುಃಖವೊಂದುಂಟು. ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಿದೈವಿಕವೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ದುಃಖಗಳಿಗೆ ನಾವು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಪ್ರತೀಕಾರಗಳಿಂದ ಇವು ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಹೋಗಿಬಿಡುವದಿಲ್ಲ. ಆಗ್ಗೆ ಮಟ್ಟಾಗಿದ್ದು ಮತ್ತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ತಲೆನೋವಿಗೆ ಅಮೃತಾಂಜನವನ್ನು ಹಚ್ಚಿದರೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವಾದಂತಾಗುವದೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ತಲೆನೋವೇ ಬರದಂತೆ ಮಾಡಲಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಪರಲೋಕವುಂಟಾಗುವದಷ್ಟೆ ; ಆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಸುಖವೂ ಕ್ಷಯ ವಾಗುವದಾಗಿರುವದಲ್ಲದೆ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋದರೂ ದುಃಖತ್ರಯದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಯಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಈ ದುಃಖತ್ರಯವು ಅವಿವೇಕದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುವದರಿಂದ ವಿವೇಕ ದಿಂದಲೇ ಹೋಗುವದು. ಈ ವಿವೇಕವೇ ವ್ಯಕ್ತ, ಅವ್ಯಕ್ತ, ಜ್ಞ - ಎಂಬ ಮೂರನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿಯುವದು. ಇದಕ್ಕೇ ಸಾಂಖ್ಯದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೆಸರು.

ಈ ವಿವೇಕವನ್ನು ಸಾಂಖ್ಯರು ವರ್ಣಿಸಿರುವದು ಹೇಗೆಂದರೆ,

ಆ।। ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿರವಿಕೃತಿರ್ಮಹದಾದ್ಯಾಃ ಪ್ರಕೃತಿವಿಕೃತಯಃ ಸಪ್ತ ।
ಷೋಡಶಕಸ್ತು ವಿಕಾರೋ ನ ಪ್ರಕೃತಿರ್ನವಿಕೃತಿಃ ಪುರುಷಃ ।।

ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂಧರೆ ಅವ್ಯಕ್ತವೆಂದರೆ ಪ್ರಧಾನವು, ವ್ಯಕ್ತವೆಂದರೆ ಜಗತ್ತು, ಜ್ಞ ಎಂದರೆ ಇವೆರಡಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಪುರುಷನು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ಯಾವದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವೂ ಅಲ್ಲ ಕಾರ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಮಿಕ್ಕ ಎರಡ ರಲ್ಲಿಯೇ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವಿರುವದು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆಲ್ಲ ಪ್ರಧಾನ ವೆಂಬ ಮೂಲಕಾರಣವಿರುವದು. ಇದು ಅವ್ಯಕ್ತರೂಪವಾಗಿರುವದು. ಇದರಿಂದಲೇ ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಆಗುತ್ತಿರುವದು. ಇದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯೆನಿಸುವದು. ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ, ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗದೆ ಇದ್ದುಕೊಂಡು, ಪ್ರಧಾನವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದಷ್ಟೆ. ಮಣ್ಣು ಮಡಕೆಯ ಆಕಾರವನ್ನು ಕೈಕೊಂಡಂತೆ ಈ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಪ್ರಧಾನವು ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ಹೊಂದಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಜಗತ್ತಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾದ

ಜಗತ್ತು ವಿಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಕಾರ್ಯವೆನಿಸುವದು. ಪ್ರಧಾನವು ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಕಾರಣವು ; ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಜಗತ್ತು ವಿಕೃತಿಯು. ಈ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ವಿಕೃತಿಯಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಎರಡು ರಾಶಿಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ, ಐದು ತನ್ಮಾತ್ರೆಗಳು - ಇವು ಏಳೂ ಒಂದು ರಾಶಿ ; ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಐದು, ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಐದು, ಮನಸ್ಸು ಒಂದು. ಆಕಾಶವೇ ಮೊದಲಾದ ಮಹಾಭೂತಗಳು ಐದು - ಈ ಹದಿನಾರೂ ಮತ್ತೊಂದು ರಾಶಿ. ಒಂದನೆಯ ರಾಶಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಕಾರಣವೂ ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಕಾರ್ಯವೂ ಆಗುವವು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯಾದ ಪ್ರಧಾನದಿಂದ ಬುದ್ಧಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯು ಪ್ರಧಾನದ ಕಾರ್ಯವೆನ್ನಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ಅಹಂಕಾರವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯು ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಆಯಿತು. ಇದರಂತೆಯೇ ಅಹಂಕಾರವು ಬುದ್ಧಿಯ ಕಾರ್ಯವೂ ಪಂಚ ತನ್ಮಾತ್ರೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಗುವದು. ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ - ಇವುಗಳು ಮತ್ತೊಂದರ ಬೆರಕೆಯಿಲ್ಲದೆ ಒಂದೊಂದೇ ಇದ್ದರೆ ತನ್ಮಾತ್ರೆಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ತನ್ಮಾತ್ರೆಗಳು ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇವು ಅಹಂಕಾರದ ಕಾರ್ಯವಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳಿಂದಲೇ ಆಕಾಶ, ವಾಯು, ತೇಜಸ್ಸು, ಅಪ್ಪು, ಪೃಥ್ವಿ -- ಎಂಬ ಭೂತಗಳೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇವು ಮಹಾಭೂತಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧಿ ಮುಂತಾದ ಏಳು ಪದಾರ್ಥಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕಾರಣದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾರ್ಯವಾಗಿವೆ ; ಮುಂದೆ ತಮ್ಮಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಕಾರ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತಿವಿಕೃತಿಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಪ್ರಧಾನವು ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿ, ವಿಕೃತಿಯಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿ (ಇದನ್ನು ಸಾಂಖ್ಯರು ಮಹತ್ತೆಂದೂ ಕರೆಯುವರು. ಈ ಮಹತ್ತು) ಮುಂತಾದ ಏಳೂ ಪ್ರಕೃತಿವಿಕೃತಿಗಳು ; ಇವು ವ್ಯಕ್ತದ ಒಂದು ರಾಶಿಯಾಗಿವೆ. ಎರಡನೆಯ ರಾಶಿಯಾದ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯ ಮುಂತಾದ ಹದಿನಾರೂ ಬರಿಯ ವಿಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಕಾರ್ಯವೇ ; ಇವು ಯಾವದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಲ್ಲ, ಪ್ರಕೃತಿ ವಿಕೃತಿಗಳಾದ ತನ್ಮಾತ್ರೆಗಳಿಂದಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಂತೂ ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯಾಗಿರುವ ಅವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿವಿಕೃತಿರೂಪವಾಗಿರುವ ಅಥವಾ ಕೇವಲ ವಿಕೃತಿರೂಪವಾಗಿರುವ ವ್ಯಕ್ತ - ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವಿರುವದು. ಅವ್ಯಕ್ತಕ್ಕೂ ವ್ಯಕ್ತಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನನಾಗಿರುವ ಪುರುಷನು ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ವಿಕೃತಿಯೂ ಅಲ್ಲ.

ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಪ್ರಧಾನವೇ ವ್ಯಕ್ತರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವದು. ಈ ಪ್ರಧಾನವು ವ್ಯಕ್ತರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಲಾಗಿ ಇದರಿಂದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಎರಡು ಕಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳ ಅನುಭವವೂ ಉಂಟಾಗು

ತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷರಿಗಿರುವ ಭೇದವಿದು ಎಂಬ ಅರಿವೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಷಯಾನುಭವವೇ ಭೋಗವು, ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷರನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿಯುವದೇ ಮೋಕ್ಷವು. ಪ್ರಧಾನವೆಂಬ ಅವ್ಯಕ್ತವು, ಮಹತ್ತು ಮೊದಲಾದ ಇಪ್ಪತ್ತುಮೂರು ಬಗೆಯ ವ್ಯಕ್ತವು, ಇವುಗಳಿಗೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಜ್ಞ ಅಥವಾ ಪುರುಷನು - ಈ ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ವಿಚಾರಮಾಡುವದರಿಂದ ಇದು ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿ, ಇವು ಮಹದಾದಿಗಳು, ನಾನು ಇವೆರಡಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವೆನು'', ಎಂದು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಿಲ್ಲದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಪುರುಷನು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಉದಾಸೀನನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅಂದಿನಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಭೋಗಮೋಕ್ಷಗಳಾಗಬೇಕಾದದ್ದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನುಮೇಲೆ ಪ್ರಧಾನಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಅವನಿಗಾಗಬೇಕಾದದ್ದೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಉಳಿದ ಪುರುಷರಿಗಾಗಿ ಪ್ರಧಾನವು ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತಿರುವದು.

ಈ ಜ್ಞಾನವಾಗುವವರೆಗೆ ಧರ್ಮದಿಂದ ಊರ್ಧ್ವಗತಿಯನ್ನೂ ಅಧರ್ಮದಿಂದ ಅಧೋಗತಿಯನ್ನೂ ಪಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೋ ಎಂದರೆ ಕುಂಬಾರನು ಮಡಕೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿಸಿ ಕೈಬಿಟ್ಟ ತಿಗರಿಯು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲ ತಿರುಗುತ್ತಿರುವಂತೆ ಈ ಶರೀರವು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದು. ಆ ಶರೀರವೂ ಬಿದ್ದುಹೋದಮೇಲೆ ಅತ್ಯಂತವಾದ ಕೈವಲ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ, ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯೊಡನೆ ಈ ಪುರುಷನಿಗಿದ್ದ ಸಂಬಂಧವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೋಗಿಬಿಡುವದು.

ಸಾಂಖ್ಯರು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಈಶ್ವರನಾಗಲಿ ಆತ್ಮನಾಗಲಿ ಕಾಲವಾಗಲಿ ಸ್ವಭಾವವಾಗಲಿ ಕಾರಣವೆಂದು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಧಾನವೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕಾರಣವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಪುರುಷನಿಗೆ ನಿಜವಾಗಿ ಬಂಧವುಂಟೆಂಬುದನ್ನೂ ಇವರು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಆ ।। ತಸ್ಮಾನ್ನ ಬಧ್ಯತೇ ನಾಪಿ ಮುಚ್ಯತೇ ನಾಪಿ ಸಂಸರತಿ ಕಶ್ಚಿತ್ । ಸಂಸರತಿ ಬಧ್ಯತೇ ಮುಚ್ಯತೇ ಚ ನಾನಾಶ್ರಯಾ ಪ್ರಕೃತಿಃ ।। ಎಂದರೆ, ಯಾವ ಪುರುಷನಿಗೂ ಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ, ಮುಕ್ತಿಯೂ ಇಲ್ಲ, ಸಂಸಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ದೇವಮನುಷ್ಯಾದಿಶರೀರಗಳನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತಾ ಪ್ರಧಾನವೇ ಬಂಧಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ, ಸಂಸಾರವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೆ, ಕೊನೆಗೆ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಇದರ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಬಂಧಾದಿಗಳನ್ನು ಉಪಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳುವರೆಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು.

ಸಾಂಖ್ಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ತ್ವರಜಸ್ತಮೋಗುಣಗಳ ವಿವರಣೆ, ಸ್ಥೂಲಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರಗಳ ವರ್ಣನೆ, ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಮನೋಬುದ್ಧ್ಯಹಂಕಾರಗಳೆಂಬ ಭೇದವನ್ನು

ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು, ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕ - ಇದೆಲ್ಲ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಂಖ್ಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ವೇದಾಂತಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಂಖ್ಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ವೇದಾಂತವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತುಂಬ ಸಹಾಯಕರವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುವದು. ಈ ದರ್ಶನಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಇರುವ ಮುಖ್ಯ ಭೇದಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ತಿಳಿಸುವೆವು.

೬೧. ಯೋಗದರ್ಶನ

ಯೋಗದರ್ಶನದಂತೆ ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡಲಾಗುವದು.

ಯೋಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿಯೂ ಅಜ್ಞಾನವು ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವ ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುವಂತೆಯೇ ಪುರುಷನಿಗೆ ಭೋಗಕ್ಕೂ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದು. ಪುರುಷನು ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುವನು, ತಾನು ಶುದ್ಧನಾಗಿರುವನಾದರೂ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ಭೋಗಮೋಕ್ಷಗಳನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವನು. ದೃಶ್ಯವೆಂಬುದು ಒಬ್ಬ ಪುರುಷನ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೋಸ್ಕರ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿರುವದು. ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಪುರುಷ, ಅವನಿಂದ ನೋಡಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಪಂಚ - ಇವುಗಳ ಸಂಯೋಗವೇ ಸಂಸಾರಕಾರಣವಾಗಿರುವದು. ಸಂಯೋಗವೆಂದರೇನು ? ಸೂ।। ಸ್ವಸ್ವಾಮಿಶಕ್ತ್ಯೋಃ ಸ್ವರೂಪೋಪಲಬ್ಧಿಹೇತುಃ ಸಂಯೋಗಃ ।। (ನಾನು, ನನ್ನದು ಎಂಬ ಶಕ್ತಿಗಳು ಹೊರಬೀಳುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದೇ ಸಂಯೋಗವು). "ಇದು ನನ್ನದು" ಎಂದು ಶರೀರಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷನಿಗೆ ಬಿದ್ದಿರುವ ಅಭಿಮಾನದ ಗಂಟೇ ಸಂಯೋಗವು. ಈ ಸಂಯೋಗಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಕಾರಣವು.

ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೇನು ? ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಪುರುಷ, ಪ್ರಕೃತಿ - ಇವುಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿಯದಿರುವದೇ ಅವಿವೇಕವು, ಎಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನವು. ಯೋಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವಲ್ಪಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಂಟು. ಸೂ।। ಅನಿತ್ಯಾಽಶುಚಿದುಃಖಾನಾತ್ಮಸು ನಿತ್ಯಶುಚಿಸುಖಾತ್ಮಖ್ಯಾತಿರವಿದ್ಯಾ ।। ಎಂಬುದು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಲಕ್ಷಣ. ಇದರ ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನೆಂದರೆ, ದೃಶ್ಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಅನಿತ್ಯವಾಗಿರುವದು, ಆದರೂ ಇದನ್ನು ನಿತ್ಯವೆಂದು ಪುರುಷನು ತಿಳಿಯುವನು ; ದೇಹಾದಿಗಳು ಕೊಳೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುವವು, ಆದರೂ ಇವು ಶುಚಿಯಾಗಿರುವವೆಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ವಿಷಯಭೋಗವು ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ದುಃಖಕರವಾಗಿಯೇ ಇರುವದು ; ಆದರೂ ಇದನ್ನು ಸುಖಕರವೆಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ತಾನಲ್ಲದೆ ಇರುವವು ದೇಹಾದಿಗಳು ;

ಆದರೂ ಅವುಗಳು ತಾನೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು. ಈ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಅವಿದ್ಯೆಯು. ಅವಿವೇಕದಿಂದ ಮೂರುಬಗೆಯ ದುಃಖವಾಗುವದೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುವಂತೆ, ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅಸ್ಮಿತೆ, ರಾಗ, ದ್ವೇಷ, ಅಭಿನಿವೇಶ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯ ಕ್ಲೇಶಗಳುಂಟಾಗುವದೆಂದು ಯೋಗಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಕ್ಲೇಶವೇ ; ಆದರೆ ಅದು ಬೀಜವಿದ್ದಂತೆ, ಮಿಕ್ಕ ಕ್ಲೇಶಗಳು ಮೊಳಕೆ, ಗಿಡ, ಹೂ, ಹಣ್ಣುಗಳಿದ್ದಂತೆ. ಅಸ್ಮಿತೆಯೆಂದರೆ ನೋಡುವ (ಪುರುಷನ) ಶಕ್ತಿ, ನೋಡಲ್ಪಡುವ (ಪ್ರಕೃತಿಯ) ಶಕ್ತಿ - ಇವುಗಳನ್ನು ಬೆರಸಿ ತಿಳಿಯುವದು. ಇದು ಸುಖಕರವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ರಾಗವು. ಇದು ದುಃಖಕರವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ದ್ವೇಷವು. ಎಷ್ಟು ವಿಚಾರಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದವನಿಗೂ ಕೂಡ ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಅಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಅಭಿನಿವೇಶವೆಂದು ಹೆಸರು. ಹೀಗೆ ಸರ್ವಸಂಸಾರಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಹೋದರೆ ಪುರುಷ ನಿಗೆ ಕೈವಲ್ಯವುಂಟಾಗುವದು, ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸಂಯೋಗವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಪುರುಷನು ತಾನೇ ತಾನಾಗಿರುವನು.

ಅಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಯೋಗದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಬಹಳ ಸಾಮ್ಯವಿರುವದೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅವಿದ್ಯಾಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಯಿತಷ್ಟೆ. ಇನ್ನು ಜ್ಞಾನವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ ಸಂಯೋಗವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಪುರುಷ ಪ್ರಕೃತಿಗಳ ವಿವೇಕವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಉಪಾಯವೆಂದು ಯೋಗಿಗಳು ಹೇಳುವರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಂಖ್ಯಮತವೇ ಯೋಗಮತವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವ ಬಗೆ ಏನೆಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಸೂ|| ಯೋಗಾಂಗಾನುಷ್ಠಾನಾದಶುದ್ಧಿಕ್ಷಯೇ ಜ್ಞಾನದೀಪ್ತಿರಾವಿವೇಕಖ್ಯಾತೇಃ || (ಯೋಗದ ಅಂಗಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡುವದರಿಂದ ಚಿತ್ತದ ಅಶುದ್ಧಿಯೆಲ್ಲ ನಾಶವಾಗುವದು ; ಇದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಬೆಳಗಿ ಕೊನೆಗೆ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನಗಳ ವಿವೇಕವುಂಟಾಗುವದು) ಎಂದು ಈ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಯಮ, ನಿಯಮ, ಆಸನ, ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ, ಪ್ರತ್ಯಾಹಾರ, ಧಾರಣಾ, ಧ್ಯಾನ, ಸಮಾಧಿ - ಇವೇ ಯೋಗದ ಅಂಗಗಳು. ಯಮವೆಂದರೆ ಅಹಿಂಸೆ ಮೊದಲಾದ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಾಧನಗಳು ; ನಿಯಮವೆಂದರೆ ಶುಚಿಯಾಗಿರುವದೇ ಮೊದಲಾದ ಸಾಧನಗಳು ; ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ಸುಖವಾಗಿ ಕೂತು ಕೊಳ್ಳುವದೇ ಆಸನವು ; ಶ್ವಾಸಪ್ರಶ್ವಾಸಗಳು ನಡೆಯದಂತೆ ತಡೆಯುವದೇ ಪ್ರಾಣಾಯಾಮವು ; ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ವಿಷಯಗಳಿಂದ ಹಿಡಿದೆಳೆದು ಕೊಳ್ಳುವದೇ ಪ್ರತ್ಯಾಹಾರವು ; ಚಿತ್ತವನ್ನು ಯಾವದಾದರೊಂದು ಸ್ಥಲದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವದೇ ಧಾರಣೆಯು ; ಹಾಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದೇ ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ನಡೆಸು ವದೇ ಧ್ಯಾನವು ; ಕೊನೆಗೆ ಆ ಧ್ಯಾನವು ತಾನು ಇಲ್ಲದೇ ಇದ್ದರೆ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ

ಪರಿಣಮಿಸಿ, ಧ್ಯೇಯವಾದ ವಸ್ತುವೊಂದೇ ತೋರುವಂತಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಿ ಯೆಂದು ಹೆಸರು.

ಹೀಗೆ ಯೋಗಾಂಗಾನುಷ್ಠಾನವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಯೋಗಕ್ಕೂ ಸಾಂಖ್ಯಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಯಾವದನ್ನೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ತಾರತಮ್ಯವೆಂದರೆ, ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ, ಸಾಂಖ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಯೋಗದ ಅಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಾಧಿಯು ''ಈಶ್ವರಪ್ರಣಿಧಾನ'' ದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ''ಈಶ್ವರಭಕ್ತಿಯೂ ತಪಸ್ಸೂ ವೇದಾಧ್ಯಯನವೂ ಕ್ರಿಯಾಯೋಗವೆನಿಸುವವು ; ಇವುಗಳಿಂದ ಸಮಾಧಿ ಯುಂಟಾಗುವದು ಮತ್ತು ಕ್ಲೇಶಗಳು ಕ್ಷಯವಾಗುವವು'' ಹೀಗೆಂಬುದು ಯೋಗಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಸಾಂಖ್ಯಕ್ಕೆ ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲಾ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವ ದರಿಂದ ಯೋಗವನ್ನು ''ಸೇಶ್ವರಸಾಂಖ್ಯ'' ವೆಂದೂ ಕರೆಯುವದುಂಟು.

ಸಾಂಖ್ಯವನ್ನು ಇತಿಹಾಸಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುವಾಗಿ ಹೊಗಳಿರುವಂತೆಯೇ ಯೋಗವನ್ನೂ ಹೊಗಳಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಂಖ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ, ಯೋಗಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಾಧನವಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಅನೇಕ ಸ್ಮೃತಿಕಾರರ ವಚನವು. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಯೋಗವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಹೇಳಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಬಾದರಾಯಣರ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಯೋಗವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತದೆ ಯಾದರೂ ಸಂರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ ; ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಯೋಗದಿಂದಾಗುವ ಸಿದ್ಧಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರು ತ್ತದೆ. ಕೆಲವರು ಈಚಿನ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಸಮಾಧಿಯೇ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ತುರೀಯಾವಸ್ಥೆಯೆನಿಸಿರುವದೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಿರುವರು. ಧ್ಯಾನರೂಪ ವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ವೇದಾಂತವಿಹಿತವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೂ ಯೋಗ ದರ್ಶನದ ಸಹಾಯವು ಬಹಳವಾಗಿ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣಪರಮಹಂಸರ ಮುಖ್ಯಶಿಷ್ಯರಾದ ವಿವೇಕಾನಂದಸ್ವಾಮಿಗಳು ಸ್ವಭಾವಜನ್ಯಜ್ಞಾನ, ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನ, ಸಮಾಧಿಜನ್ಯವಾದ ಅತೀಂದ್ರಿಯಜ್ಞಾನ - ಎಂದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮೂರು ಭೂಮಿಕೆಗಳಿ ರುವವೆಂತಲೂ ಮೂರನೆಯ ಮೆಟ್ಟಿಲಾದ ಅತೀಂದ್ರಿಯಜ್ಞಾನದ ಆಧಾರದಮೇಲೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ನಿಂತಿರುವದೆಂತಲೂ ಬೋಧಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಯೋಗದಿಂದ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಬಹುದೆಂದು ಅನೇಕರು ಈಗಲೂ ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಯೋಗದರ್ಶನವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡುವದು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೬೨. ನ್ಯಾಯದರ್ಶನ

ಜ್ಞಾನವೆಂದರೇನು ? ಅಜ್ಞಾನವೆಂದರೇನು ? ಎಂಬುದನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

ಈ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೆಸರು. ಪ್ರಮೇಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು. ಆತ್ಮ, ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯ, ವಿಷಯ, ಬುದ್ಧಿ, ಮನಸ್ಸು, ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ದೋಷಗಳು, ಪ್ರೇತ್ಯಭಾವ, ಫಲ, ದುಃಖ, ಅಪವರ್ಗ - ಇವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರಮೇಯವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇವುಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೆನಿಸುವದು. ಹೇಗೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಇಲ್ಲವೆಂತಲಾಗಲಿ, ಅನಾತ್ಮವೇ ಆತ್ಮವೆಂತಲಾಗಲಿ, ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳುವದು ಆತ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು. ಇದರಂತೆಯೇ ದುಃಖವನ್ನು ಸುಖವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಭಯವಿರುವೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಭಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ನಂಬಿ, ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಯಾವದೋ ಒಂದನ್ನು ಇದು ಬೇಕಾದದ್ದು, ಇದನ್ನು ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ, ಇದೇ ನನ್ನನ್ನು ಕಾಪಾಡುವದು - ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವದೂ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೇ. ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೆಂದರೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು. ''ಧರ್ಮವೆಲ್ಲಿದೆ ? ಅಧರ್ಮವೆಲ್ಲಿದೆ ? ಕರ್ಮವೂ ಇಲ್ಲ, ಫಲವೂ ಇಲ್ಲ -'' ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಅದೂ ಮಿಥ್ಯಾ ಜ್ಞಾನವೇ. ಕ್ಷಯರೋಗದಿಂದ ನರಳುವಾತನು ತನಗೆ ಯಾವ ರೋಗವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಂಬಿರುವಂತೆ ಈ ಸಂಸಾರವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದದ್ದು ಎಂದು ನಂಬಿಕೊಂಡು ಕುಳಿತು ಕೊಳ್ಳುವದೂ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೇ. ಪ್ರೇತ್ಯಭಾವವೆಂದರೆ ಸತ್ತು ಹುಟ್ಟುವದು. ''ಜೀವನೂ ಇಲ್ಲ, ಆತ್ಮನೂ ಇಲ್ಲ. ಸತ್ತುಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವವನೊಬ್ಬನು ಇರಬೇಕಲ್ಲ, ಅವನೇ ಇಲ್ಲ. ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ, ಜಂತುಗಳು ತಮಗೆ ತಾವೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಸಾವಿಗೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ, ಪ್ರಾಣಿಗಳು ನಿರ್ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿಯೇ ಸಾಯುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಸಲ ಸತ್ತರೆ ಸರಿ, ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಹಾಗೆಯೇ ಇದ್ದು ಬಿಡುವದೇ ; ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟುವದೆಲ್ಲಿಂದ ಬಂತು ? ಅಥವಾ ಹುಟ್ಟಿಗೂ ಕಾರಣವಿರಲಿ, ಸಾವಿಗೂ ಕಾರಣವಿರಲಿ ; ಇವಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವೇನೂ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಸತ್ತಮೇಲೆ ಈ ಶರೀರಾದಿಗಳು ನಾಶವಾಗಿಬಿಡುವದರಿಂದ ಏನು ಉಳಿಯುವದು ? ಏನೂ ಇಲ್ಲ.'' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದು ಪ್ರೇತ್ಯಭಾವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು. ಅಪವರ್ಗವೆಂದರೆ ಮೋಕ್ಷವು. ಅಪವರ್ಗವೆಂದರೆ ಭಯವಾಗುತ್ತದೆ ಏಕೆಂದರೆ ಅಪವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಹೋಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದೂ ನಾಶವಾಗಿಬಿಡುವದು. ತಿಳಿದವರು

ಇಂಥ ಅಪವರ್ಗವನ್ನು ಬಯಸಬಹುದೆ ? ಎಂದು ಯೋಚಿಸುವದೂ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೇ.

ಸಾಂಖ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅವಿವೇಕವನ್ನೂ ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನೂ ಸಂಸಾರಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿರುವಂತೆಯೇ ನ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಕಲ ಸಂಸಾರಕ್ಕೂ ಕಾರಣವೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದಿಂದ ಇದು ಬೇಕೆಂಬ ರಾಗ, ಬೇಡವೆಂಬ ದ್ವೇಷ, ಏನೂ ತಿಳಿಯದೆಂಬ ಮೋಹ - ಇವುಗಳುಂಟಾಗುವವು ರಾಗದ್ವೇಷಗಳಿಂದಲೇ ಕೆಟ್ಟಬುದ್ಧಿ, ಹೊಟ್ಟೇಕಿಚ್ಚು, ಮೋಸ, ಅತ್ಯಾಶೆ - ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳುಂಟಾಗುವವು. ದೋಷಗಳಿಂದ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಥವಾ ಕೆಟ್ಟ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳುಂಟಾಗುವವು. ಒಬ್ಬರನ್ನು ತೊಂದರೆಪಡಿಸುವದು, ಕದಿಯುವದು, ಅಗಮ್ಯಾಗಮನ - ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದು ; ಕಠಿನವಾಕ್ಕು, ಚಾಡಿ, ಅಸಂಬದ್ಧವಾದ ನುಡಿ - ಇವುಗಳನ್ನಾಡುವದು ; ಪರರಿಗೆ ದ್ರೋಹವೆಣಿಸುವದು, ಪರರ ಒಡವೆಯನ್ನು ಬಯಸುವದು, ನಾಸ್ತಿಕಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಮಾಡುವದು - ಇವೆಲ್ಲ ಕೆಟ್ಟಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಇದರಂತೆ ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಏನನ್ನಾದರೂ ದಾನಮಾಡುವದು, ಒಬ್ಬರನ್ನು ಕಾಪಾಡುವದು, ಒಬ್ಬರನ್ನು ಸೇವಿಸುವದು ; ಸತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಹಿತವಾಗಿಯೂ ಪ್ರಿಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಮಾತನ್ನಾಡುವದು, ವೇದಾಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವದು ; ಮತ್ತು ಒಬ್ಬರಲ್ಲಿ ದಯೆಯಿಡುವದು, ಆಶೆಯಿಲ್ಲದಿರುವದು, ಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳವನಾಗಿರುವದು - ಇದೆಲ್ಲ ಒಳ್ಳೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು. ಕೆಟ್ಟಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಕೆಟ್ಟಜನ್ಮವೂ ಒಳ್ಳೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಒಳ್ಳೆಯ ಜನ್ಮವೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದಿಂದ ದೋಷಗಳೂ ದೋಷಗಳಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಜನ್ಮವೂ ಜನ್ಮದಿಂದ ದುಃಖವೂ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವದೇ ಸಂಸಾರವು.

ಹೀಗೆ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಕಷ್ಟಪಡುತ್ತಿರುವ ಜೀವನಿಗೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವುಂಟಾಯಿತೆಂದರೆ, ಅವನಿಗೆ ದುಃಖದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗುತ್ತದೆ ; ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೆಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದೇ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು. ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವು ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ತಿಳಿಸುವದಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಇದ್ದಾನೆ, ಅನಾತ್ಮವು ಆತ್ಮನಲ್ಲ - ಎಂದು ತಿಳಿಯುವದು ಆತ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವಾಗುವದು. ದುಃಖವನ್ನು ದುಃಖವೆಂತಲೂ ಈ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಯಾವದನ್ನೂ ನಂಬಿರಕೂಡದು, ಇದು ಯಾವದೂ ನನ್ನನ್ನು ಕಾಪಾಡುವದಿಲ್ಲ, ಇದೆಲ್ಲ ಸಭಯವಾದದ್ದೇ - ಎಂತಲೂ ತಿಳಿಯುವದು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು. ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂತಲೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಜನ್ಮವುಂಟೆಂತಲೂ ತಿಳಿಯುವದೂ ತತ್ತ್ವವೇ.

೬೩.

ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಬಹುಸಮೀಪವಾದ ಸಂಬಂಧವಿರುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕಗಳಿಗೂ ಬಹುಸಮೀಪವಾದ ಸಂಬಂಧವಿರುವದು. ನ್ಯಾಯದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನಗಳ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿದ್ದಾಯಿತು. ಈಗ ವೈಶೇಷಿಕರು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಏನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಸಂಶಯ, ಸ್ವಪ್ನ, ಅನಧ್ಯವಸಾಯ, ವಿಪರ್ಯಯ - ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯಾಗಿರುವದು. ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯಾಕಾರವಾಗಿ ಕಂಡು ವಿಶೇಷರೂಪವನ್ನು ಕಾಣದೆ, ತಾನು ನೆನಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಶೇಷದಿಂದ ಬರುವ ಜ್ಞಾನವು ಸಂಶಯವು. ಹೇಗೆಂದರೆ ಮಬ್ಬು ಗತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಏನೋ ವಸ್ತುವಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ಅದರ ಭಾಗಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಬಗೆಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಇದು ಕೊಂಬೆ, ರೆಂಬೆ, ಇದು ಪೊಟ್ಟರೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು ; ಇನ್ನೊಂದಲು ಬಗೆಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಇದು ತಲೆ, ಇದು ಕೈ, ಇದು ಕಾಲು - ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಎರಡು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷದ ನೆನಪಾದ್ದರಿಂದ ಎರಡು ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಹೊಯ್ದಾಡುವ ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಶಯವೆಂದು ಹೆಸರು. ಸ್ವಪ್ನವೆಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವದೇ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ತಾನು ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಆದರೂ ಎಚ್ಚರದ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದಲೂ ತಾನು ಮಾಡಿರುವ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳ ಫಲವಾಗಿಯೂ ಬಗೆಬಗೆಯ ನೋಟಗಳು ನಮಗೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವವು. ಈ ಅರಿವೇ ಸ್ವಪ್ನವೆಂಬ ಅವಿದ್ಯೆಯು. ಇನ್ನು ಕೆಲವುವೇಳೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಇಂಥದ್ದೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ, ಸಂಶಯವೂ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಬಗೆಯ ಅರಿವಿಗೆ ಅನಧ್ಯವಸಾಯವೆಂದು ಹೆಸರು. ಮತ್ತೂ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಯೇಬಿಡುತ್ತೇವೆ. ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವೆಂದೂ ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದೂ ನಿರ್ಣಯಿಸುವದು ಈ ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವು. ಇದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣು ಮುಂತಾದ ಇಂದ್ರಿಯದ ದೋಷವೂ ಮೊದಲು ನಾವು ನೋಡಿರುವ ಹಾವು ಬೆಳ್ಳಿ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಜ್ಞಾನದ ಸಂಸ್ಕಾರದೋಷವೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುವವು. ಆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದೆಂತಲೇ ಖಂಡಿತವಾಗಿ ತಿಳಿದುಬಿಡುತ್ತೇವಷ್ಟೆ. ಆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಪರ್ಯಯವೆಂದು ಹೆಸರು. ಹೀಗೆ ಸಂಶಯ, ಸ್ವಪ್ನ, ಅನಧ್ಯವಸಾಯ, ವಿಪರ್ಯಯ - ಇವು ನಾಲ್ಕೂ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯೆನಿಸುವವು.

ಈ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ದೋಷರಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿದ್ಯೆ ಎನ್ನುವರು. ಈ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ವೈಶೇಷಿಕರು ತಿಳಿಸಿರುವದು ಹೇಗೆಂದರೆ -

''ಧರ್ಮವಿಶೇಷಪ್ರಸೂತಾದ್ದ್ರವ್ಯಗುಣಕರ್ಮಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷಸಮವಾಯಾನಾಂ ಪದಾರ್ಥಾನಾಂ ಸಾಧರ್ಮ್ಯವೈಧರ್ಮ್ಯಾಭ್ಯಾಂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಾನ್ನಿಃ ಶ್ರೇಯಸಮ್ ॥''.

(ಭಾವಾರ್ಥ - ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ವಿಶೇಷ, ಸಮವಾಯ - ಎಂದು ಪದಾರ್ಥಗಳು ಆರು ವಿಧ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯನ್ನೂ ತಿಳಿದರೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವಾಯಿತು. ಈ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದು.)

ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಆರು ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಸಾಮ್ಯವೈಷಮ್ಯಗಳನ್ನೂ ವಿವರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇದು ಸ್ಥಳವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುವದು : ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ (ನಿಜವಾದ ಸಾಧನ) ಪ್ರಮೇಯ (ಅಂಥ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯ) - ಎಂದು ಎರಡು ದೊಡ್ಡ ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಇವುಗಳ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮೇಯವೆಂಬ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ, ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯ, ವಿಷಯ, ಬುದ್ಧಿ, ಮನಸ್ಸು, ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ದೋಷ, ಪ್ರೇತ್ಯಭಾವ, ಫಲ, ದುಃಖ, ಅಪವರ್ಗ - ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿರುತ್ತವೆ. ವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿಯೋ ಎಂದರೆ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ ಮುಂತಾದ ಆರು ಪಂಗಡದಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸೇರಿರುತ್ತವೆ. ಅಂತೂ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಂಟು. ಆದರೆ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೇ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಣ ವೆಂದು ನ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕಂಠೋಕ್ತವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ ; ವೈಶೇಷಿಕವಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಸಂಸಾರ ಬಂಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಎಂದಂತೆ ಆಯಿತೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವದು.

ಇನ್ನು ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಧನವನ್ನೂ ಹೇಳಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಯೋಗದಿಂದಾಗುವ ಮನಸ್ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಧರ್ಮವನ್ನೂ ಉಪದೇಶಮಾಡಿದೆ. ಧರ್ಮವೆಂದರೆ ಅಭ್ಯುದಯ ನಿಃಶ್ರೇಯಸಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು. ಅಭ್ಯುದಯವೆಂದರೇನೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಬೇರೆಬೇರೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುವರು. ಸುಖಪ್ರಾಪ್ತಿಯೂ ದುಃಖನಿವೃತ್ತಿಯೂ ಏತರಿಂದಾಗುವದೋ ಅದೇ ಧರ್ಮವೆಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳಿ

ದ್ದಾರೆ. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ವರ್ಗವೆಂಬ ಸುಖವನ್ನು ಹೊಂದುವದೇ ಅಭ್ಯುದಯವು, ಎಲ್ಲಾ ಸಂಸಾರದ ದುಃಖಗಳನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬ ಮೋಕ್ಷವೇ ನಿಃಶ್ರೇಯಸವು. ದುಃಖವಿಲ್ಲದಿರುವದೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕದರ್ಶನಗಳು ಒಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳವಾಗಿವೆ.

ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗಗಳು ಹೇಗೆ ಜತೆಯ ದರ್ಶನಗಳೋ ಹಾಗೆಯೇ ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕದರ್ಶನಗಳೂ ಸಮಾನಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆಂದು ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದೇವಷ್ಟೆ. ಈ ಎರಡು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನೂ ಪರೀಕ್ಷೆಮಾಡಿದರೆ ನ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿಷಯಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವಷ್ಟು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಈ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಈ ದರ್ಶನವು ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟಿತೆಂದೂ ಆಮೇಲೆ ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರವು ಆಯಿತೆಂದೂ ಕೆಲವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಶೋಧಕರೆಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿಗೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇವೆರೆಡು ದರ್ಶನಗಳ ಬೇರೆಬೇರೆ ಪ್ರಧಾನವಿಷಯಗಳು ಯಾವವೆಂಬುದನ್ನೂ ವಿವಾದವಿಲ್ಲದಂತೆ ನಿರ್ಣಯಮಾಡುವದು ಕಷ್ಟವಾಗಿರುವದು. ಜಗತ್ತು ಪರಮಾಣುಗಳ ಸೇರುವಿಕೆಯಿಂದಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ವೈಶೇಷಿಕಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಅಣುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷಗಳೆಂಬ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವದರಿಂದ ವೈಶೇಷಿಕವೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂತೆಂದು ಕೆಲವರು ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಹೇಗಾದರೂ ಇರಲಿ. ವೈಶೇಷಿಕದರ್ಶನಕ್ಕೂ ನ್ಯಾಯದರ್ಶನಕ್ಕೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದೇನೋ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಮಾತು.

ವೈಶೇಷಿಕರ ಮತವನ್ನಾಗಲಿ ನ್ಯಾಯಮತವನ್ನಾಗಲಿ ಮನ್ವಾದಿಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗದರ್ಶನಗಳಂತೆ ಉಪಯೋಗಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವದು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ತಾರ್ಕಿಕರನ್ನು ಹೇತುವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಆರಿತವರೆಂದು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ನಿಂದಿಸಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿಯೂ ಸಿಕ್ಕುತ್ತವೆ. ವೈಶೇಷಿಕಮತವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಖಂಡನೆಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆರಂಭವಾದ, ಆತ್ಮನನ್ನು ಇಚ್ಛಾದ್ವೇಷಗಳೇ ಮುಂತಾದ ಚಿಹ್ನೆಗಳಿಂದ ಊಹಿಸಿ ತಿಳಿಯಬಹುದೆಂಬ ವಾದ, ಸಮವಾಯವೆಂಬ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವದು - ಇವೇ ಮುಂತಾದ ವೈಶೇಷಿಕರ ಮತವನ್ನು ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೇ ಮುಂತಾದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಹೀಗಿದ್ದರೂ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕಮತಗಳು ಕೇವಲ ಖಂಡನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಿಳಿಯತಕ್ಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಕೂಡದು. 'ಪರಮತಮಪ್ರತಿಷಿದ್ಧಂ ಅನುಮತಂ

ಭವತಿ' ಎಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಮತದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭಾಗವನ್ನು ನಿರಾಕರಣ ಮಾಡಲಿಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತೆ - ಎಂದು ನ್ಯಾಯವಿರುವದು. ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕರ ಪರಮಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಇತರ ದರ್ಶನಕಾರರು ಒಪ್ಪಿದ್ದರೂ ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯಾದಿವ್ಯವಹಾರ, ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣ, ಹೇತ್ವಾಭಾಸಗಳ ನಿರೂಪಣೆ - ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಸಕಲತಂತ್ರಸಮಾನವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಬಹು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವರು. ಈಚೆಗೆ ದ್ವೈತ, ಅದ್ವೈತ, ವಿಶಿಷ್ಟಾ ದ್ವೈತ - ಮುಂತಾದ ವೇದಾಂತದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿರುವ ಕೆಲಕೆಲವು ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣಲಕ್ಷಣ ಮುಂತಾದವನ್ನೂ ಹೊಸದಾಗಿ ಏರ್ಪಾಡುಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವದೂ ನಿಜವೇ ; ಆದರೆ, ಇದುವರೆಗೂ ಎಲ್ಲಾ ಮತಾನು ಯಾಯಿಗಳೂ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ತಾವು ಕಲಿಯುತ್ತಲೂ ಶಿಷ್ಯರಿಗೆ ಕಲಿಸುತ್ತಲೂ ಇರುವದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಪ್ರಮಾಣತರ್ಕಗಳ ಸ್ವರೂಪ ವನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕಗಳೆಂತ ಇವರು ಭಾವಿಸಿ ರುವರೆಂತಲೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

೭೪. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆ

ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಹೇಳುವವರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿಧಿವಾದಿಗಳೆಂದೂ ವಸ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳೆಂದೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಪಂಗಡಗಳಿರುವವೆಂದು ಹಿಂದೆ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ, ವಸ್ತುತಂತ್ರಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನ - ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಇರುವ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಹಿಂದೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತಿಳಿಸಿದೆ. ಸಾಂಖ್ಯ, ಯೋಗ, ನ್ಯಾಯ, ವೈಶೇಷಿಕ - ಈ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನೂ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಈಗ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸೆ ಇವುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಏನೆಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಸಮಯವಾಗಿರುವದು. ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಮೀಮಾಂಸಕರು ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವುಂಟಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ನಾಶವಾಗುವದರಿಂದ ಸುಖ ದುಃಖಗಳು ನಾಶವಾಗುವವು, ಆಮೇಲೆ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದು. ಆದರೂ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಅವಶ್ಯಕವಾದದ್ದೆಂದು ಈ ದರ್ಶನದವರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೂ ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಇವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮೋಕ್ಷಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ಕರ್ಮ

ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಈ ದರ್ಶನದವರು ಹೇಗೆ ವರ್ಣಿಸಿರುವರೆಂಬುದನ್ನು ಸಾಧನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವಾಗ ತಿಳಿಸಬಹುದಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಉಪಯೋಗವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದರೆ ಸಾಕಾಗಿದೆ.

ಮೀಮಾಂಸದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು. ಶರೀರಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಆತ್ಮನಿದ್ದಾನೆಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳು ಮಾಡಿರುವ ಭಾಷ್ಯ, ಕುಮಾರಿ ಭಟ್ಟರವರ ವಾರ್ತಿಕ, ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಬರೆದಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಯಾವನು ಉಸಿರನ್ನು ಮೇಲಕ್ಕೂ ಕೆಳಕ್ಕೂ ಹಾಕುತ್ತ ಕಣ್ಣನ್ನು ಮುಚ್ಚುತ್ತಲೂ ತೆರೆಯುತ್ತಲೂ ಇರುವನೋ ಅವನೇ ಆತ್ಮನು. ಯಾವದಾದರೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವ ಗುಣಗಳು ತಮಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಗುಣಗಳುಂಟಾದರೆ ನಾಶವಾಗುವವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕೂದಲಿನಲ್ಲಿ ಬಿಳುಪು ಉಂಟಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿದ್ದ ಕಪ್ಪು ಹೋಗಿಬಿಡುವದು, ಆ ವಸ್ತು ನಾಶವಾದರೂ ಆ ಗುಣಗಳು ಹೋಗಿಬಿಡುವವು. ಏಕೆಂದರೆ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲದ ಮೇಲೆ ಗುಣಗಳು ಎಲ್ಲಿದ್ದಾವು ? ಆದರೆ ಉಸಿರು ಬಿಡುವದು, ಕಣ್ಣು ಮಿಟಕಿಸುವದು ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳು ಶರೀರವು ಇರುವಾಗಲೇ ನಾಶವಾಗಿಬಿಡುವವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸತ್ತವರ ಶರೀರವು ಹಾಗೇ ಇರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಾದಿಗಳು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ? ಪ್ರಾಣಾದಿಗಳು ಶರೀರದ ಧರ್ಮವಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ಜ್ಞಾನವೂ ಶರೀರದ ಧರ್ಮವಲ್ಲ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ, ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಅವು ಗೋಚರವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಶರೀರದ ಗುಣಗಳಾದ ರೂಪವೇ ಮುಂತಾದವು ನಮಗೂ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ, ಮಿಕ್ಕವರಿಗೂ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಸುಖದುಃಖವಾದಿಗಳೂ ನಮ್ಮ ಶರೀರದ ಗುಣಗಳಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಉಸಿರಾಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ಶರೀರದ್ದಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಸುಖದುಃಖಗಳೂ ಶರೀರದ್ದಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಇವುಗಳು ಮತ್ತೆ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಗುಣವಾಗಿರಬೇಕಷ್ಟೆ. ಆ ಪದಾರ್ಥವೇ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವು.

ಹೀಗೆ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಆತ್ಮಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೂ ನಿಜವಾಗಿ ದೇಹಾತ್ಮರಿಗೆ ಭೇದವಿರುವದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಾನು ಹೋಗುತ್ತೇನೆ, ನಾನು ಕೇಳುತ್ತೇನೆ - ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಆತ್ಮವ್ಯವಹಾರವು ಕಾಣಬರುತ್ತಿರುವದು. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ನನ್ನ ಶರೀರವು, ನನ್ನ ಇಂದ್ರಿಯವು, ನನ್ನ ಬುದ್ಧಿ - ಎಂದೂ ವ್ಯವಹಾರವಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಶರೀರಾದಿಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಿರಬೇಕೆಂದೂ ಆಗುವದು. ಹಾಗಾದರೆ ಈ ಎರಡು ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು

ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವದನ್ನು ನೆಚ್ಚುವದು ? ಎಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ "ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಇಚ್ಛಿಸುವಾತನು ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು" ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಇದೇ ಶರೀರದಿಂದ ಅನುಭವಿಸುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಸ್ವರ್ಗಸುಖವು ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮವನ್ನು ಮಾಡಿದಾತನಿಗೆ ಸಿಕ್ಕುವದೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದಲೂ ಶರೀರಕ್ಕಿಂತ ಆತ್ಮನು ಬೇರೆ ಇದಾನೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನು ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇರುತ್ತಾನೆಂತಲೂ ಅಹಂ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ (ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ) ವಿಷಯನೆಂತಲೂ ಇವನು ವ್ಯಾಪಕ (ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ) ನೆಂತಲೂ ಕರ್ತೃ (ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವವನು) ಎಂತಲೂ ಇಂಥ ಆತ್ಮರು ಅನೇಕರೆಂತಲೂ ತಿಳಿಯುವದೇ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು.

ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಈಶ್ವರನೆಂಬ ಚೇತನವನ್ನು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈಚಿನ ಕೆಲವು ಮೀಮಾಂಸಾ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ಈಶ್ವರಾರ್ಪಣೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮಫಲವು ದೊರೆಯುವದೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ಪ್ರಾಚೀನಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವ ಶಕ್ತಿಯಿರುವದಾಗಿಯೂ ಆ ಶಕ್ತಿಯೇ ಅಪೂರ್ವವೆಂತಲೂ ಬರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಜೈಮಿನಿಯ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಈಶ್ವರವಿಚಾರವಾಗಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವಾಗಲಿ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮ, ಅದರ ಫಲ, ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಮಾಡುವ ವಿಧಾನ - ಇವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವವು.

ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಎರಡು ಬೇರೆಬೇರೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವರು. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಫಲವನ್ನೂ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ, ಆದರೂ ಇದನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಪಡೆದವರಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವೇ ಆಗುವದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆಂದು ಕೆಲವರೆನ್ನುವರು. ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಉಪಾಸನೆಯು. ಈ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಉಪಾಸನಾರೂಪವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವು ಫಲವಾಗಿರುವದು. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿ ಎಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದು ಮತವು. ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ಮಾಡಿರುವ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿಯೇ ತೀರಬೇಕು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಕರ್ಮದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆಗಲಾರದು. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಮಾಡುವ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ರಾಶಿಹಾಕಿ

ಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣವಾಗಿರುವದು. ಹೇಗೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯನಾಗಿರುವನೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ತಿಳಿದವನು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಸ್ವರ್ಗಾದಿ ಸುಖಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಿರುವನು, ತಿಳಿಯದವನು ನಿಷಿದ್ಧಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ದುಃಖವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವನು. ಆದರೆ ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಬೇಕೆಂಬವನು ನಿತ್ಯನೈಮಿತ್ತಿಕಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಪ್ರತ್ಯವಾಯವೆಂಬ ದೋಷ ವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನು ; ನಿಷಿದ್ಧಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅಧರ್ಮಫಲವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವನು ; ಬಂದ ಕರ್ಮದ ಫಲವನ್ನುಪಭೋಗಿಸಿ ತೀರಿಸುವನು. ಇದರಿಂದ ಈ ಶರೀರವು ಬಿದ್ದುಹೋದಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಶರೀರವುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶರೀರಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಆತ್ಮನಿರುವ ನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದಕ್ಕೂ ನಿಷಿದ್ಧಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸುವದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ ವಾಗಿರುವದು.

ಮಿಕ್ಕ ದರ್ಶನಗಳಿಗೂ ಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಇರುವ ಮುಖ್ಯ ಭೇದ ವೇನೆಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ವೇದಕ್ಕೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ವೇದದಲ್ಲಿ ಮಾಡ ಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುವದೇ ಧರ್ಮವು. ವೇದವಾಕ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣ ಯಿಸುವದೇ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಉದ್ದೇಶವು. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿ ರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳೆಲ್ಲ ವೇದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೇ ಹೊರತು ಸ್ವತಂತ್ರ ವಾಗಿ ಧರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡುವದಕ್ಕಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಲಿರು ವದರಿಂದ ಇದು ಆಸ್ತಿಕದರ್ಶನವೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದು. ವೇದಾಂತದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಮೀಮಾಂಸಕ್ಕೂ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣಸಂಬಂಧವಿರುವದು. ಬ್ರಹ್ಮವು ಆಗಮೈಕ ವೇದ್ಯವೆಂತಲೂ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದೇ ಶಾರೀರಕಸೂತ್ರಗಳ ಉದ್ದೇಶವೆಂತಲೂ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಇವೆರಡಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವೂ ಇದೆ. ಇದನ್ನು ಮುಂದೆ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ತಿಳಿಸು ತ್ತೇವೆ. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಭಾಕರ, ಭಾಟ್ಟ - ಎಂಬ ಎರಡು ಉಪಮತ ಗಳಾಗಿರುವವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಟ್ಟಮೀಮಾಂಸದ ರೀತಿಯೇ ಈಗ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿರುವದು. ಮೀಮಾಂಸದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕರ್ಮಗಳು ಈಗ ಆಚಾರದಲ್ಲಿ ಬಲುಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ತಾತ್ಪರ್ಯನಿರ್ಣಯದ ನ್ಯಾಯಗಳು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿಯೂ

ತುಂಬ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ವೇದಾಂತದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನ ಕರ್ಮಮೋಕ್ಷಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಭೇದವನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ತಿಳಿಸುತ್ತೇವೆ.

೭೫. ವೇದಾಂತವೂ ಯೋಗವೂ (೧)

ಈಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯೋಗವೆಂದರೇನೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಜನರಲ್ಲಿ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಯೋಗಾಸನಗಳು, ಬಂಧ, ಲಕ್ಷ್ಯ - ಮುಂತಾದ ಹಠಯೋಗದ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬಳಸುವವರು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಸಾಧನೆಗೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುವ ವೇದಾಂತಸಮ್ಮತವಾದ ಯೋಗವು ಯಾವದು ? ಅದರ ಪ್ರಯೋಜನವು ಏನು ? - ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಷ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿದು ಹೇಳುವವರು ಬಹಳ ವಿರಳಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವೆನು.

ಅತಿಪ್ರಾಚೀನರೆನಿಸಿರುವ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಯೋಗಪ್ರತ್ಯುಕ್ತ್ಯಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವದು ಒಳ್ಳೆಯದು. ಆ ಆಚಾರ್ಯರು ಸಾಂಖ್ಯ ಯೋಗದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸಿರುವರಾದರೂ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಅವು ವೇದ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆಂದು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ''ತತ್ಕಾರಣಂ ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗಾಭಿಪನ್ನಂ ಜ್ಞಾತ್ವಾ ದೇವಂ ಮುಚ್ಯತೇ ಸರ್ವಪಾಶೈಃ'' ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ಯವಾಗಿರುವ ಆ ಜಗತ್ಕಾರಣನಾದ ದೇವನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಸಕಲಸಂಸಾರಪಾಶಗಳಿಂದಲೂ ಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. - ಎಂಬ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗಗಳು ವೈದಿಕ ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗಗಳೇ, ಸ್ಮಾರ್ತವಾದ ಆ ಹೆಸರಿನ ಸಾಧನಗಳಲ್ಲ - ಎಂದು ಆ ಆಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ.

ಸರ್ವವೇದಾಂತಸಾರಸಂಗ್ರಹಭೂತವಾಗಿರುವದೆಂದು ಆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೇ ಒಪ್ಪಿರುವ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ''ಇಮಂ ವಿವಸ್ವತೇ ಯೋಗಮ್'' (೪-೧) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಯೋಗವೆಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ ; ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆಂದು ಹೇಳಿರುವ ಕರ್ಮಯೋಗ, ಧ್ಯಾನಯೋಗ - ಇವುಗಳನ್ನೂ ಯೋಗವೆಂದು ಉಪಚಾರಕ್ಕೆ ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನ ಯೋಗವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಂತರಂಗಸಾಧನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕಿಂತಲೂ ವಿಶೇಷಾರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಯೋಗ' ವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಯೋಗವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವವರು

ಈ ಧ್ಯಾನಯೋಗದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚು ವಿಚಾರಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಧ್ಯಾನಯೋಗವನ್ನು ಯೋಗವೆಂದು ಪ್ರಶಂಸಿಸಿರುವದು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಎರಡು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಸಾಧನವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮದೃಷ್ಟಿಗಳಾದ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಹೊಳೆಯದೆ ಇರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅಂತರಂಗವಾಗಿರುವ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ''ಸರ್ವಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನನ್ನೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸರ್ವಭೂತಗಳನ್ನೂ'' (೬-೨೯) ಯೋಗಯುಕ್ತನಾದವನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವನು - ಎಂದು ಅಲ್ಲಿ ಯೋಗಫಲವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಎಂಟನೆಯ ಆಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ''ಶುಕ್ಲಗತಿ'' ಎಂಬ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಧ್ಯಾನವು. ಉಪನಿಷತ್ಸಾರವಾದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆಯೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಸಾಧನಗಳನ್ನೂ ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಧ್ಯಾನಗಳನ್ನು ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾನು ಈಗ ಎರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವೆನು.

ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ಶ್ರವಣಮಾಡಬೇಕು, ಮನನಮಾಡಬೇಕು, ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಮಾಡಬೇಕು - ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಶ್ರವಣದಿಂದಾಗುವ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯೂ ಮನನದಿಂದಾಗುವ ಆಚಾರ್ಯಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯೂ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನದಿಂದಾಗುವ ಸ್ವಾತ್ಮಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯೂ ಒಂದಾದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ಥಿರವಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು - ಎಂದು ವಾರ್ತಿಕಕಾರರಾದ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಈಗಿನ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಕೆಲವರು ಈ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನರೂಪವಾದ ಯೋಗವು ಪಾತಂಜಲಯೋಗರೂಪವಾದದ್ದು ಎಂದು ಭ್ರಮಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಯೋಗಸಾಧನವಿಲ್ಲದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಕಲಿಯುಗದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಅವರು ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ನಿರಾಶೆಯಾಗುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಆಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವೆಂಬುದು ಏಕಾಗ್ರತೆಯಿಂದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನೋಡಿ ನಿಜವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಮಾರ್ಗವು. ರತ್ನಪರೀಕ್ಷೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಜನರು ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಧನವನ್ನು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಋಷಿಗಳಾಗಲಿ, ದೇವತೆಗಳಾಗಲಿ, ಮನುಷ್ಯರಾಗಲಿ - ಯಾರು ಸರಿಯಾದ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಾವೆಂದು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವರೋ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಆ

ದರ್ಶನದ ಪರಮಫಲವನ್ನು ಪಡೆಯುವರು ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳಿರುವದಕ್ಕೆ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನರೂಪವಾದ ಧ್ಯಾನವು ದೃಷ್ಟಫಲವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವದೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವನ್ನು 'ಅಧ್ಯಾತ್ಮಯೋಗ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆದು ಅದರ ಮೆಟ್ಟಲುಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ವಿವರಿಸಿರುವದು ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂದರೆ : "ಯಚ್ಛೇದ್ವಾಙ್ಮನಸೀ ಪ್ರಾಜ್ಞಸ್ತದ್ಯಚ್ಛೇ - ಜ್ಜ್ಞಾನ ಆತ್ಮನಿ । ಜ್ಞಾನಮಾತ್ಮನಿ ಮಹತಿ ನಿಯಚ್ಛೇತ್ತದ್ಯಚ್ಛೇಚ್ಛಾನ್ತ ಆತ್ಮನಿ ॥ (ಕ.೧-೩-೧೩) ವಾಕ್ಕನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಲಯಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ವಾಕ್ಕೆಂಬುದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಉಪಲಕ್ಷಣವು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿ ಮನಸ್ಸಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಶ್ರೋತ್ರವೇ ಮುಂತಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ; ಕೇಳುವದು, ನೋಡುವದು - ಮುಂತಾದ ವ್ಯಾಪಾರಗಳಿಂದ ಮನಸ್ಸೇ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನದಂದು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಬೇಕು. ಆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಜ್ಞಾನಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಲಯಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ; ಸಂಕಲ್ಪವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಮನಸ್ಸಿಗಿಂತ ನಿಶ್ಚಯಾದಿವೃತ್ತಿಗಳ ರೂಪವಾದ ಬುದ್ಧಿಯು ಸಾರತರವೆಂಬುದನ್ನು ಮನಗಂಡು ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಬೇಕು. ಈ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೂ 'ಮಹಾನ್ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ' - ಕರ್ತೃವಾದ ಜೀವನಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ - ಲಯಗೊಳಿಸಬೇಕು. ಸೂರ್ಯನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಕಿರಣಗಳಿಲ್ಲದಿರುವಂತೆ ಕರ್ತೃವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು ; ಸಮಷ್ಟಿಬುದ್ಧಿಯಂತೆ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೂ ಸ್ವಚ್ಛಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಮಹಾನ್ ಆತ್ಮನನ್ನು - ಜೀವನನ್ನು ಅಥವಾ ಸಮಷ್ಟಿಬುದ್ಧಿಯನ್ನು - ಶಾಂತ ನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಲಯಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನಿರ್ವಿಶೇಷನಾದ ಆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಜೀವನಾಗಲಿ ಬುದ್ಧಿಯಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕು. ಈ ಶಾಂತಾತ್ಮನೇ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು. ಈ ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನರೂಪವಾದ ಈ ಯೋಗವನ್ನು ಉಪಸಂಹಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಹೊಗಳಿರುತ್ತದೆ.

ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಕ್ರಮಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಮತ್ತೊಂದು ಧ್ಯಾನವನ್ನೂ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು 'ಉಪಾಸನೆ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವು. ಅದು ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲಿ ದೇಶಕ್ಕಾಗಲಿ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಆ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯದ ಮಂದಮಧ್ಯಂತರದ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗಾಗಿ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೂ ಉಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದು ಅವರೂ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು

ಅರಿತುಕೊಂಡು ಮುಕ್ತರಾಗಲಿ ! - ಎಂಬುದೇ ಶ್ರುತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಕರ್ಮ, ಉಪಾಸನೆ - ಮುಂತಾದವು ಅಪರಮಾರ್ಥವಾದರೂ ಅಸತ್ಯವಾದ ನೆರಳನ್ನು ಸಾಧನ ವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರುವ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಅಸತ್ಯವಾದ ಉಪಾಸನೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವ ವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ದಾರಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಭಾಗವು ಅಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ ಆದರದಿಂದ ಆ ಭಾಗಕ್ಕೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ರಹಸ್ಯವನ್ನರಿಯದ ಈಗಿನ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಕೆಲವರು ಉಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಪಾಠಹೇಳುವಾಗ "ಇದೆಲ್ಲ ಉಪಾಸನಾ ಭಾಗ" ಎಂದು ಅಸಡ್ಡೆಯಿಂದ ಕೈ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸರ್ವಥಾ ಸರಿ ಯಲ್ಲ. ಉಪಾಸನೆಯಿಂದಾಗುವ ಉತ್ತಮ ಫಲವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವದು ಎಂದಿಗೂ ಉಚಿತವಾಗಲಾರದು. ಉಪಾಸನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು, ಸರ್ವವೇದಾಂತ ವೇದ್ಯವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಉತ್ತಮಭಾವನೆಯಿಂದ ಧ್ಯಾನಿಸಿ ದರೆ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಫಲಗಳು ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಇದರ ನಿದರ್ಶನಕ್ಕಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತಿ ನಿಂದ ಒಂದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸುವೆನು.

ಅಥ ಯದಿದಮಸ್ಮಿನ್ ಬ್ರಹ್ಮಪುರೇ ದಹರಂ ಪುಣ್ಡರೀಕಂ ವೇಶ್ಮ ದಹರೋಽಸ್ಮಿನ್ನನ್ತ ರಾಕಾಶಸ್ತಸ್ಮಿನ್ ಯದನ್ತಸ್ತದನ್ವೇಷ್ಟವ್ಯಂ ತದ್ವಾವ ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಿತವ್ಯಮಿತಿ ॥

ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಶರೀರವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಪುರವೆಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕು. ಹೇಗೆ ಒಬ್ಬ ರಾಜನು ತನ್ನ ಮಂತ್ರಿ, ಮಾರ್ಬಲ(ಸೈನ್ಯಬಲ), ಪ್ರಜೆಗಳು - ಎಲ್ಲರೊಂದಿಗೆ ಕೋಟೆಯೊಳಗೆ ವಾಸವಾಗಿರುವನೋ ಹಾಗೆ ಈ ಶರೀರ ದೊಳಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ- ಮುಂತಾದವುಗಳೊಡನೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ವಾಸಿಸುತ್ತಿರುವನು. ಈ ಶರೀರವೆಂಬುದು ತುಚ್ಛನಾದ ಅಲ್ಪಸಂಸಾರಿಯ ಗೂಡಲ್ಲ ; ಇದು ಪರಮಾತ್ಮನ ಕೋಟೆಯು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವದು ಎಂಥ ಉದಾತ್ತಭಾವನೆ ! ಕೋಟೆಯೊಳಗೆ ಅರಮನೆಯಿರುವಂತೆ ಹೃದಯಪುಂಡರೀಕವೆಂಬ ಪರಮಾತ್ಮನ ದಿವ್ಯ ಭವನವಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ದಹರಾಕಾಶರೂಪನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಇರುತ್ತಾನೆ. ಆ ಆಕಾಶವನ್ನೂ ಅದರಲ್ಲಿರುವದನ್ನೂ ಅನ್ವೇಷಣೆಮಾಡಬೇಕು, ಅದರ ವಿಜ್ಞಾನ ವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅನ್ವೇಷಣೆ ಎಂದರೆ ಗುರುಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ತತ್ತ್ವದ ವಿಷಯವನ್ನು ಶ್ರವಣಮಾಡುವದು, ಮತ್ತು ಯಾವ ಸಂಶಯವೂ ಉಂಟಾಗದಂತೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು. ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅದನ್ನೇ ಧ್ಯಾನಮಾಡಿ ಅದೇ ತಾನೆಂಬ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು.

ಈ ಶರೀರವು ತಾನೇ ಇಷ್ಟೆಂಬ ಅಳತೆಯುಳ್ಳದ್ದು ; ಇದರಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾಶವು ಮತ್ತೂ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಆ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಏನಿದ್ದೀತು ? ಅದನ್ನು ಅನ್ವೇಷಣೆಮಾಡಿ ಅಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು ಏನಿದ್ದೀತು ? ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಶ್ರುತಿಯು ಈ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ : ಹೃದಯದ ಆಕಾಶದೊಳಗೆ ಅಡಗಿ ಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಅದು ದಹರವು, ಅಲ್ಪವು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಹೃದಯ ದಲ್ಲಿರುವ ಅಂತಃಕರಣವು ಯಾರಿಗೆ ಶುದ್ಧವಾಗಿರುವದೋ ಅವರಿಗೆ ಸ್ವಚ್ಛವಾದ ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿ ಕಾಣುವಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ದಹರಾಕಾಶವು, ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಆಕಾಶವು ಎಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಪರಮಾತ್ಮನೆಂಬ ಆಕಾಶವು ಅಂತಃಕರಣ ವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಭೂಮ್ಯಂತರಿಕ್ಷಗಳು, ಅಗ್ನಿ, ವಾಯು, ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ನಕ್ಷತ್ರಗಳು, ಈಗ ನಮ್ಮದಾಗಿರುವದು, ಹಿಂದೆ ನಮ್ಮದಾಗಿದ್ದು ಈಗ ನಷ್ಟ ವಾಗಿರುವದು - ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಆ ತತ್ತ್ವ ದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೊರಗಿನ ಆಕಾಶವು ಭೌತಿಕಪ್ರಪಂಚವನ್ನೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವಂತೆ ಆ ಆಕಾಶಸಹಿತವಾದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಕೂಡ ಚಿತ್ತಾಕಾಶವು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ; ಆ ಚಿತ್ತಾಕಾಶವನ್ನು ಕೂಡ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನೆಂಬ ಆಕಾಶವು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು ಶರೀರದೊಳಗೆ ಇರುವಂತೆ ಭಾವಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುವದು ಅದರೊಳಗೆ ಇರುವ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ ಹೊರತು ಶರೀರವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ದಿಂದಲ್ಲ. ಈ ಶರೀರವು ಮುಪ್ಪಾದರೆ ಅದು ಮುಪ್ಪಾಗುವದಿಲ್ಲ ; ಇದಕ್ಕೆ ಶಸ್ತ್ರಾದಿ ಗಳಿಂದ ಗಾಯವಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಗಾಯವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಶರೀರವು ಬ್ರಹ್ಮಪುರವೆನ್ನುವದಕ್ಕಿಂತ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಒಂದು ಪುರವೆನ್ನ ಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಪುರದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳೂ ನಿಜವಾಗಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವವು. ಅದೇ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು. ಆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಮುಪ್ಪಿಲ್ಲ, ಸಾವಿಲ್ಲ, ದೋಷವಿಲ್ಲ, ಹಸಿವಿಲ್ಲ, ಬಾಯಾರಿಕೆಯಿಲ್ಲ. ಆ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಸತ್ಯಕಾಮನು, ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪನು. ಅವನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದಿರುವವರ ಕಾಮಗಳು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿರುವವು, ಅನಿತ್ಯವಾಗಿರುವವು. ಯಾರು ಅವನನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವರೋ ಅವರಿಗೆ ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಂಕಲ್ಪಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಬೇಕಾದ ಕಾಮಗಳು ವಶವಾಗುವವು ಅವರಿಗೆ ಪಿತೃಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಆನಂದಿಸಬೇಕೆಂಬ ಸಂಕಲ್ಪವುಂಟಾದರೆ, ಆ ಸಂಕಲ್ಪಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಆ ಪಿತೃ

ಗಳು ಸನ್ನಿಹಿತರಾಗುವರು. ಇದರಂತೆ ತಾಯಿಯರು, ಒಡಹುಟ್ಟಿದವರು, ಅಕ್ಕತಂಗಿಯರು, ಗೆಳೆಯರು, ಹೂಗಂಧಗಳು, ಅನ್ನಪಾನಗಳು, ಗೀತವಾದ್ಯಗಳು, ಸ್ತ್ರೀಯರು-ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಯಾರ ದರ್ಶನದ ಸುಖವು ಬೇಕೆಂದರೆ ಅವರವರು ಸಂಕಲ್ಪಮಾತ್ರದಿಂದ ಈ ಆತ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಎದುರಿಗೆ ಬಂದು ನಿಲ್ಲುವರು !

ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಕಾಮಗಳೇ ಇಲ್ಲ. ಸರಿಯಾಗಿ ಭಾವನೆಮಾಡಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ನಾವು ಸರ್ವಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಪಡೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಕಾಮಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅನೃತದ ಮುಸುಕು ಕವಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ನಾವುಗಳು ತೃಷ್ಣೆಯಿಂದ ಹೊರಮುಖರಾಗಿ ಅನಿತ್ಯವಾದ ತೋರಿಕೆಯ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಹಾಕಿ ಅವು ಕ್ಷಣಭಂಗುರವೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆತು ಹಲವು ಬಗೆಯ ದುಃಖಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವೆವು. ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಸ್ವಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ದೇಹವನ್ನು ಬಿಟ್ಟವರಿಗೆ ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಕಾಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವದರಿಂದ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೃಷ್ಟಫಲವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಉಪಾಸನೆಯ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದಲೂ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಫಲವು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆ ಅನುಭವದ ಬಲದಿಂದಲೇ ಉಪಾಸಕನು ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದವರೆಯುತ್ತಾನೆ. ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಈ ಭಾವನಾಫಲದ ಒಂದಂಶವನ್ನು ಹೇಗೋ ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುವ ವಿದೇಶೀಯರು ಕ್ರಿಸ್ತಿಯನ್ ವಿಜ್ಞಾನ (Christian Science) ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಈ ಭಾವನಾವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಐಹಿಕಭೋಗಗಳ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವರು. ಆದರೆ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಉಪಾಸನಾರೂಪವಾದ ಯೋಗವು ನಮ್ಮ ಭರತಖಂಡಕ್ಕೇ ಮೀಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಗುರೂಪದೇಶದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಂಡು ಅದರ ಪರಮಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಅನೃತವಾದ ವಿಷಯಗಳ ತೃಷ್ಣೆ ಎಂಬ ಮುಸುಕು ಇರುವವರೆಗೆ ನಮಗೆ ಸತ್ಯಕಾಮತ್ವವು ಎಂದಿಗೂ ದಕ್ಕುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಆಗಲಿ, ಜನಾಂಗವೇ ಆಗಲಿ, ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳ ಆಸೆಯಿಂದ ಚಡಪಡಿಸುತ್ತಿರುವವರೆಗೆ ಅವರಿಗೆ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳ ಹೊಡೆತದಿಂದ ಆಗುವ ದುಃಖವು ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ. ಈಗ ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜನರಿಗೆ ಅನೃತವಿಷಯಕವಾದ ಈ ತೃಷ್ಣೆಯು ಅತಿಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರ ಸಂಕಲ್ಪಗಳು ವಂಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರುವವು. ಸತ್ಯಕಾಮನೂ ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪನೂ ಆಗಿರುವ, ಯಾವದೊಂದು ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನು ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಬಲಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು

ಹೊಂದಿದರೆ ಈ ಭೂಮಿಯೇ ನಂದನವನವಾಗುವದು, ನಮ್ಮ ಸಂಕಲ್ಪಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಸಫಲವಾಗುವವು.

ವೈದಿಕದೃಷ್ಟಿಯ ಯೋಗವು ಬರಿಯ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿನಿರೋಧವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಈಗ ವಾಚಕರು ಮನಗಂಡಿರಬೇಕು. ಪರಮಾತ್ಮವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೇ ಏಕಾಗ್ರತೆಯಿಂದ ಚಿತ್ತವನ್ನಿಟ್ಟು ತತ್ತ್ವಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವನ್ನೂ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಯೋಗವೆಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ರೀತಿಯಿಂದ ಆತ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ಭಾವನೆಯಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೂ ಅಲ್ಲಿ ಯೋಗವೆಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತವೆ. ನಿದಿಧ್ಯಾಸನದಿಂದ ಕೂಡಲೇ ತತ್ತ್ವದ ಜ್ಞಾನವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವುಂಟಾದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಆಯಾ ಫಲಗಳು ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ ಆಗುವವು. ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತವಾದ ಉಪಾಸನೆಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಋಷಿಗಳು ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯ ಉಪಾಸನೆಗಳನ್ನೂ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಅಂತಸ್ತಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಭಗವಂತನ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಕೃತಾರ್ಥರಾಗುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ.

೬೬. ವೇದಾಂತವೂ ಯೋಗವೂ (೨)

ವೇದಾಂತದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಯೋಗಸಾಧನಕ್ಕೂ ಎಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿನ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ? - ಎಂಬುದು ವಿಚಾರಣೀಯವಾದ ವಿಷಯವು. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಮತಭೇದವಿರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಯೋಗವಿಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರ ಮತದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಯೋಗದ ಗೋಜೇ ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಈ ಎರಡು ಮತಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದು ಸರಿ ? ಅಥವಾ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಯಾದ ಬೇರೊಂದು ತೀರ್ಮಾನವೂ ಆಗಬಹುದೆ ? - ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಮುಕ್ಷುಗಳು ವಿಚಾರ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ "ಶ್ರದ್ಧಾಭಕ್ತಿಧ್ಯಾನಯೋಗಾದವೇಹಿ" (ಶ್ವೇ.೨) "ಶ್ರದ್ಧಾಭಕ್ತಿಧ್ಯಾನಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊ" "ತತಸ್ತು ತಂ ಪಶ್ಯತೇ ನಿಷ್ಕಲಂ ಧ್ಯಾಯಮಾನಃ" ।। (ಮುಂ.೩-೧-೨೮) "ಆಮೇಲೆ ಆ ನಿಷ್ಕಲನನ್ನು ಧ್ಯಾನಮಾಡಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವನು", "ವಿದ್ಯಾಮೇತಾಂ ಯೋಗವಿಧಿಂ ಚ ಕೃತ್ಸ್ನಮ್" (ಕ. ೨-೩-೧೮) ಈ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನೂ ಯೋಗವಿಧಾನವನ್ನೂ ಪಡೆದುಕೊಂಡು ನಚಿಕೇತನು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸೇರಿದನು - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಯೋಗದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿರು

ತ್ತದೆ. ''ಅಪಿ ಚ ಸಂರಾಧನೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಾಭ್ಯಾಮ್'' (ಬ್ರ. ಸೂ. ೩-೨-೨೪) (ಮತ್ತು ಯೋಗದಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವಾಗುವದೆಂದು ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ) ಎಂಬ ಶಾರೀರಕಸೂತ್ರವೂ ಯೋಗವು ಬೇಕೆಂದಿರುತ್ತದೆ. 'ಯಂ ವಿನಿದ್ರಾ ಜಿತಶ್ವಾಸಾಃ ಸನ್ತುಷ್ಟಾಃ ಸಂಯತೇನ್ದ್ರಿಯಾಃ । ಜ್ಯೋತಿಃ ಪಶ್ಯನ್ತಿ ಯುಞ್ಜಾನಾಸ್ತಸ್ಮೈ ಯೋಗಾತ್ಮನೇ ನಮಃ' ।। 'ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಗೆದ್ದು ಶ್ವಾಸವನ್ನು ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಕೊಂಡು ಜಿತೇಂದ್ರಿಯರಾಗಿ ತೃಪ್ತರಾಗಿರುವ ಯೋಗಿಗಳು ಯಾವ ಜ್ಯೋತಿಯನ್ನು ಕಾಣುವರೋ ಅಂಥ ಯೋಗರೂಪನಿಗೆ ನಮಸ್ಕಾರ ! - ಇವೇ ಮುಂತಾದ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಯೋಗವು ವೇದಾಂತಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ''ನಾನ್ಯಃಪನ್ಥಾ ವಿದ್ಯತೇಽಯನಾಯ'' - ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಜ್ಞಾನದ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ದಾರಿ ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ. ''ಜ್ಞಾನಾದೇವ ತು ಕೈವಲ್ಯಮ್'' - ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಕೈವಲ್ಯವು ದೊರಕುವದು. ''ಏತದ್ಬುದ್ಧ್ವಾ ಬುದ್ಧಿ ಮಾನ್ ಸ್ಯಾತ್ ಕೃತಕೃತ್ಯಶ್ಚ ಭಾರತ'' - ಇದನ್ನರಿತುಕೊಂಡಾತನು ಜ್ಞಾನಿಯೂ ಕೃತಕೃತ್ಯನೂ ಆಗುವನು- ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ವಚನಗಳು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತೇತರ ಸಹಾಯವೂ ಬೇಡವೆಂಬುದನ್ನು ಸಾರುತ್ತಿರುವವು. ಹೀಗೆ ಎರಡು ರೀತಿಯ ವಚನಗಳಿರುವದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳುಂಟಾಗಿರುವದೇನೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಯೋಗಪಕ್ಷಪಾತಿಗಳಾದ ಮೊದಲನೆಯ ಗುಂಪಿನವರು ಹೇಳು ತ್ತಿರುವದೇನೆಂದರೆ : ''ಸ್ವಸ್ವರೂಪಚೈತನ್ಯಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಪರ್ಯನ್ತಂ ಶ್ರವಣ ಮನನ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ ಸಮಾಧ್ಯನುಷ್ಠಾನಸ್ಯಾಪೇಕ್ಷಿತತ್ವಾತ್ತೇಽಪಿ ಪ್ರದರ್ಶ್ಯನ್ತೇ'' ಸ್ವಸ್ವರೂಪ ವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವವರೆಗೂ ಶ್ರವಣ, ಮನನ, ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ, ಸಮಾಧಿಯ ಅನುಷ್ಠಾನ- ಇಷ್ಟೂ ಬೇಕು. ಶ್ರವಣವೆಂದರೆ ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಆತ್ಮವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಉಪಕ್ರಮ, ಉಪ ಸಂಹಾರ - ಮುಂತಾದ ಆರು ಬಗೆಯ ಲಿಂಗಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು. ಮನನವೆಂದರೆ ಶ್ರವಣಮಾಡಿದ ಅದ್ವೈತವಸ್ತುವನ್ನು ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡು ತ್ತಿರುವದು. ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವೆಂದರೆ ವಿಜಾತೀಯಪ್ರತ್ಯಯವಿಲ್ಲದೆ ಅದ್ವೈತವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಜಾತೀಯವಾದ ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಪ್ರವಾಹವಾಗಿ ನಡೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು. ಇನ್ನು ಸಮಾಧಿಯೆಂಬುದು ಎರಡು ಬಗೆ : ಜ್ಞಾತೃ (ಅರಿಯುವವನು), ಜ್ಞೇಯ (ಅರಿಯ ಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದು), ಜ್ಞಾನ (ಅರಿವು) - ಎಂಬ ಭೇದವಿದ್ದರೂ ಅದ್ವೈತವಸ್ತುವಿನ ಆಕಾರ ವಾಗಿಯೇ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದು ಸವಿಕಲ್ಪಕಸಮಾಧಿಯು ; ಮಣ್ಣಿನ ಆನೆ ಕಂಡರೂ ಮಣ್ಣೇ ಕಾಣುವಂತೆ ದ್ವೈತವು ಕಂಡರೂ ಈ ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತವೂ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಗಲ್ಲ ; ಅಲ್ಲಿ

ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಯು ಯಾವ ವಿಕಲ್ಪವೂ ಇಲ್ಲದ ಅದ್ವಿತೀಯವಸ್ತುವಿನ ಆಕಾರವಾಗಿರುವದು. ಉಪ್ಪು ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಕರಗಿರುವಾಗ ಬರಿಯ ನೀರೇ ಕಾಣುತ್ತಿರುವಂತೆ ಚಿತ್ತವು ಅದ್ವೈತಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕರಗಿ ಆತ್ಮವೊಂದೇ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ಸಮಾಧಿಯನ್ನನುಭವಿಸಿ ಆತ್ಮ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡವರೇ ಕೃತಕೃತ್ಯರು, ಮಿಕ್ಕವರದ್ದೆಲ್ಲ ಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಯೋಗದ ನೆರವು ವೇದಾಂತತತ್ತ್ವದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈಗ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದವರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸೋಣ. ಯೋಗದ ಗೋಜೇ ಇಲ್ಲದೆ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಯೋಗಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವರು. ಅನೇಕರು ವೇದಾಂತಿಗಳೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಯೋಗಾದಿಸಾಧನಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಒಣತರ್ಕದಿಂದ ಕಾಲಹರಣಮಾಡುತ್ತಿರುವವರೂ ಈ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಭಾಷ್ಯ- ವಾರ್ತಿಕಕಾರರೂ ಜ್ಞಾನವು ಯೋಗಾದಿಗಳ ಗೊಡವೆಯಿಲ್ಲದೆ ನೇರಾಗಿಯೇ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದ ಶುಷ್ಕತಾರ್ಕಿಕರಿಗೂ ಅವರ ಮತಕ್ಕೂ ಇರುವ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಅತ್ಯಂತ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

"ಆತ್ಮಾ ವಾ ಅರೇ ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಃ ಶ್ರೋತವ್ಯೋ ಮನ್ತವ್ಯೋ ನಿದಿಧ್ಯಾಸಿತವ್ಯಃ" ಎಂಬ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ ಶ್ರವಣಾದಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುವದೇನೆಂದರೆ : ಮೊದಲು ಆಚಾರ್ಯರಿಂದಲೂ ಆಗಮದಿಂದಲೂ ಶ್ರವಣ ಮಾಡಬೇಕು, ಆಮೇಲೆ ತರ್ಕದಿಂದ ಮನನಮಾಡಬೇಕು ; ಆ ಮೇಲೆ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ ಮಾಡಬೇಕು, ಎಂದರೆ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಧ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕು. ಆತ್ಮನನ್ನು ಶ್ರವಣ ಮಾಡಬೇಕು, ಮನನಮಾಡಬೇಕು, ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಮಾಡಬೇಕು - ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಆತ್ಮನು ಯಾವದಕ್ಕೂ ಕರ್ಮವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಶ್ರವಣಾದಿಗಳಿಗೆ ವಿಷಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದೇನೂ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವಲ್ಲ. ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಜೀವನು ಅದರಿಂದ ಅತ್ಯಂತಿಕಪುರುಷಾರ್ಥವು ಸಿಕ್ಕದೆ ಪೇಚಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ ; ಅಂಥ ಮುಮುಕ್ಷುವನ್ನು ಕುರಿತು "ಆತ್ಮನನ್ನೇ ನೋಡಬೇಕು, ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಶ್ರವಣಮಾಡಬೇಕು" ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯು ಒಳಗಡೆಗೆ ನೋಟವನ್ನು ತಿರುಗಿಸುವಂತೆ ಹೇಳಿರುತ್ತೆದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಆತ್ಮನ ವಿಷಯವಾಗಿಯೇ ಶ್ರವಣಮಾಡಬೇಕು. ಆತ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ತರ್ಕವನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಮನನಮಾಡಬೇಕು - ಎಂದು ಆತ್ಮನ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿಸುವದೇ ಶ್ರುತಿಯ ಉದ್ದೇಶವು. ಇಲ್ಲಿ ನಿದಿಧ್ಯಾಸಿತವ್ಯಃ ಎಂದರೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಧ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕು -

ಎಂದು ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಅನೇಕರು ಇಲ್ಲಿ ಯೋಗದ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ ಆದರೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹಾಗೆಂದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಧ್ಯಾನವಾದ ಬಳಿಕ ಸಮಾಧಿಯು ಅವಶ್ಯವೆಂದಾಗಲಿ ಸವಿಕಲ್ಪಕ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಸಮಾಧಿಗಳು ಒಂದಾಗುತ್ತಲೊಂದು ಬಂದ ಬಳಿಕವೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವದೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲದ, ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳದ, ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವೇತಕ್ಕೆ ಮಾಡಬೇಕು ? ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳು ''ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅನವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇರೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಾರದು'' - ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ನಾವೂ ಇಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದೇ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಇದೇ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲೇ ಶ್ರುತಿಯು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತದೆ. ''ಏಹ್ಯಾಸ್ಸ್ವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾಸ್ಯಾಮಿ ತೇ ವ್ಯಾಚಕ್ಷಾಣಸ್ಯ ತು ಮೇ ನಿದಿಧ್ಯಾಸಸ್ವ'' - ಬಾ, ಕುಳಿತುಕೊ ; ನಿನಗೆ ಅಮೃತತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ. ನಾನು ವಿವರಿಸುವದನ್ನು ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ ಮಾಡು'' ಎಂದು (ಬೃ. ೨-೪-೪) ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನು ಮೈತ್ರೇಯಿಗೆ ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವೆಂದರೆ ''ಚೆನ್ನಾಗಿ ಲಕ್ಷ್ಯವಿಟ್ಟು ಕೇಳಿ ತಿಳಿದುಕೊ'' ಎಂಬುದೇ ಅರ್ಥವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ''ಆಲಿಸೈ ನೃಪ'' ಎಂದು ಕನ್ನಡ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ''ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಧ್ಯಾನಮಾಡಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಯತ್ನಿಸು'' ಎಂದೇ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ ಅಥವಾ ಧ್ಯಾನವೆಂದರೆ ಭಾವನೆ ಮಾಡಿ ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ವಿಷಯವಲ್ಲ ; ಆಲೋಚನೆಮಾಡಿ ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಎಂದೇ ಅರ್ಥ.

ಹೀಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೆ ಒಂದು ಅರ್ಥಸ್ವಾರಸ್ಯವೂ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಆಗ ಆತ್ಮನ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ಕೇಳಿ ಅದನ್ನೇ ತರ್ಕದಿಂದ ತಿಳಿದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಆತ್ಮದರ್ಶನವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಆತ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರವಣಮನನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ, ದ್ವೈತವನ್ನು ಮರೆಯುವ ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವದಕ್ಕೆ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಶ್ರವಣಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳಿಗೆ ಏಕತ್ವವೆಂಬುದೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ''ಯದಾ ಏಕತ್ವಮೇತಾನ್ಯುಪಗತಾನಿ ತದಾ ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನಂ ಪ್ರಸೀದತಿ'' - ಈ ಮೂರೂ ಒಂದಾದಾಗಲೇ ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನವು ಮನದಟ್ಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯವಚನಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ನಿದಿಧ್ಯಾಸಿತವ್ಯಃ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂಬ

ಮಾತನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿದೆ. ''ಆತ್ಮನೋ ವಾ ಅರೇ ಶ್ರವಣೇನ ಮತ್ಯಾ ವಿಜ್ಞಾನೇನೇದಂ ಸರ್ವಂ ವಿದಿತಮ್'' (ಬೃ. ೨-೪-೫) ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಶ್ರವಣಮಾಡಿ ಮನನಮಾಡಿ ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿತಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದಿರುವದರಿಂದ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ ವೆಂದರೆ ಆಲೋಚನೆಮಾಡಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಎಂಬುದು ಮತ್ತಷ್ಟು ಸ್ಫುಟವಾಗು ತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರವರು ತಮ್ಮ ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ : ಧ್ಯಾನಶಙ್ಕಾ ನಿವೃತ್ತ್ಯರ್ಥಂ ವಿಜ್ಞಾನೇನೇತಿ ಭಣ್ಯತೇ । ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಶಬ್ದೇನ ಧ್ಯಾನಮಾಶಙ್ಕ್ಯತೇ ಯತಃ ॥ (ಬೃ. ೨-೪-೨೩೩) - ಇಲ್ಲಿ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಧ್ಯಾನವೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಮಾಡಿಕೊಂಡಾರೆಂದು 'ವಿಜ್ಞಾನೇನ' ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಿನ ವಿಚಾರದಿಂದ ವಾಕ್ಯಶ್ರವಣಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳಿಗೂ ಯೋಗಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ ವೆಂದೂ ವಾಕ್ಯವಿಚಾರದಿಂದಾದ ಜ್ಞಾನವು ನೇರಾಗಿಯೇ ಮುಕ್ತಿದಾಯಕವಾಗಿ ಬಿಡುವ ದೆಂದೂ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಯೋಗಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಏನೇನೂ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲವೆ ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದು ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಭಗವದ್ಗೀತಾಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವ ಒಂದು ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ವಿದೆ. 'ಅಥ ಧ್ಯಾನಯೋಗಂ ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನಸ್ಯಾನ್ತರಙ್ಗಂ ವಿಸ್ತರೇಣ ವಕ್ಷ್ಯಾಮೀತಿ ತಸ್ಯ ಸೂತ್ರಸ್ಥಾನೀಯಾನಿಮಾನ್ ಶ್ಲೋಕಾನುಪದಿಶತಿ ಸ್ಮ' । ಗೀತೆಯ ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಯೋಗಕ್ಕೆ ಸೂತ್ರರೂಪವಾಗಿರುವ ಕೆಲವು ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಐದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ಧ್ಯಾನಯೋಗವು ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅಂತರಂಗಸಾಧನವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಪ್ರಕರಣವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದೆ- ಎಂಬುದೇ ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ವೇದಾಂತಿಗಳು ಯೋಗ ವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿರುವದಕ್ಕೆ ವೇದನಿರಪೇಕ್ಷವಾದ ಯೋಗಮಾರ್ಗದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯು ದೊರಕಲಾರದೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೇ ಹೊರತು ವೈದಿಕವಾದ ಧ್ಯಾನವು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋ ಜನವೆನ್ನುವದಕ್ಕಲ್ಲ - ಎಂದು ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಆಚಾರ್ಯರು ಅಪ್ಪಣೆ ಕೊಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಚಾರ್ಯರ ಪ್ರಿಯಶಿಷ್ಯರಾದ ಸುರೇಶ್ವರರ ಒಂದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಆಲೋಚನೆಮಾಡುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಯೋಗದ ಸ್ಥಾನವು ಯಾವದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆಂದು ಅಪ್ಪಣೆಕೊಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ : ''ನಿತ್ಯಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವದರಿಂದ ಪುಣ್ಯಪ್ರಾಪ್ತಿಯೂ, ಅದರಿಂದ ಪಾಪನಾಶವೂ ಅದರಿಂದ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯೂ ಆಗಿ ಸಂಸಾರದ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪದ ತಿಳಿವು ಆಗುತ್ತದೆ. ಆಮೇಲೆ ವೈರಾಗ್ಯವೂ ಮುಮುಕ್ಷುತ್ವವೂ ಉಂಟಾಗಿ ಮೋಕ್ಷೋಪಾಯವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾ ಸರ್ವಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡುವನು ;

ಅದರಿಂದ ಚಿತ್ತವು ಅಂತರ್ಮುಖವಾಗುವದು. ಆ ಬಳಿಕ ತತ್ತ್ವಮಸಿ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಲು ಅವಿದ್ಯೆಯು ತೊಲಗಿ ತನ್ನ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ.'' ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸವಾದ ಬಳಿಕ ಚಿತ್ತವು ಆತ್ಮನ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗುವದಕ್ಕೆ ಯೋಗವು ಬೇಕಾಗುವದೆಂದೂ ವಾಕ್ಯ ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಯಾವದೊಂದು ಸಾಧನದ ನೆರವೂ ಬೇಕಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಭಾಷ್ಯವಾರ್ತಿಕಕಾರರುಗಳು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

---

10. ವೇದಾಂತವೂ ತರ್ಕವೂ

೬೭. ವೇದಾಂತವೂ ತರ್ಕದರ್ಶನಗಳೂ

ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕದೃಷ್ಟಿಯ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ನಾವು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಒಳಹೊಕ್ಕು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವೆವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಬಹುಜನರು ತಮಗೂ ಅದರ ಅರಿವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಆಧಿಭೌತಿಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ ಇದನ್ನು ವಿಶದಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈಗ ತರ್ಕವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವ ಸಾಂಖ್ಯರು, ವೈಶೇಷಿಕರು, ಬೌದ್ಧರು, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕರು - ಮುಂತಾದವರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವೇದಾಂತದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಹೋಲಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುವೆವು.

ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಈ ತಾರ್ಕಿಕರ ಕ್ರಮವೇ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇವರು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೇ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ವಿಭಜನೆಮಾಡಿ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಸ್ತುಗಳಾಗಲಿ ಯುಕ್ತಿಗಳಾಗಲಿ ಯಾವನೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ, ಸಮಾಜಕ್ಕೆ, ಅಥವಾ ದೇಶಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿ ತರ್ಕವನ್ನು ಮಾಡಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ್ದನ್ನು ಒಪ್ಪುವದು ಯುಕ್ತವೆಂದು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ತೋರುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತವೋ ಎಂದರೆ ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಬುದ್ಧಿಯು ಇರುವದಿಲ್ಲ. ವೇದಾಂತಿಗಳು ವಿಷಯವನ್ನು ಲೋಕಾನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ದ್ವೈತವನ್ನು ಮೀರಿ ಅದೃಷ್ಟವಾಗಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಯಾವದೋ ಒಂದು ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಅವಲಂಬಿಸಿ ಸಿದ್ಧಮಾಡುತ್ತೇವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅವರೂ ತರ್ಕವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರಾದರೂ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅವಿರುದ್ಧವಾದ ತರ್ಕವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಆಗ್ರಹವನ್ನು ತೊಡುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಕುಚಿತತರ್ಕವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವ, ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ನಂಬಬೇಕಾದ, ಅದೃಷ್ಟಾರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವೇದಾಂತಕ್ಕಿಂತ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ತರ್ಕವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ತರ್ಕವು ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು- ಎಂದು ತಟ್ಟನೆ ಎನಿಸುತ್ತದ.

ಆದರೆ ತರ್ಕವು ಲೋಕಾನುಭವವನ್ನು ಎಷ್ಟೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದರೂ ಆ ಅನುಭವದ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಮೀರಲಾರದೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಲೋಕಾನುಭವವೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವದು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅಖಂಡವಾದ ವಸ್ತುತತ್ತ್ವವನ್ನು ಇದ್ದದ್ದು ಇದ್ದಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ

ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಪಾರವಾದ ಪ್ರಮೇಯರಾಶಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ- ಹೀಗೆ ಒಂದೊಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸ ಬಲ್ಲವು. ಈ ಒಂದೊಂದು ಅನುಭವವೂ - ಗಂಗಾನದಿಯಿಂದ ತಂಬಿಗೆಯಲ್ಲಿ ತಂದ ನೀರಿನಂತೆ, ಪೂರ್ಣಮೇಯರಾಶಿಯಲ್ಲಿ ತುಂಡುತುಂಡಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಚೂರನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಗಂಗೆಯ ನೀರು ಹರಿಯುತ್ತದೆ, ತಂಬಿಗೆಯ ನೀರು ನಿಂತಿರುತ್ತದೆ. ಗಂಗೆಯ ನೀರು ಮೂಲದಿಂದ ಸಮುದ್ರದವರೆಗೆ ಅಖಂಡವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ತಂಬಿಗೆಯ ನೀರು ಆ ತಂಬಿಗೆಯ ಆಕಾರದಿಂದ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಗಂಗೆಯ ನೀರು ಆಯಾ ನದೀಪಾತ್ರಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಸ್ವಭಾವದ್ದು ; ತಂಬಿಗೆಯ ನೀರು ತಂಬಿಗೆಯ ಗುಣವನ್ನನುಸರಿಸುವ ಸ್ವಭಾವದ್ದು. ಆದರೂ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಾವು 'ಇದು ಪ್ರಮೇಯತತ್ತ್ವ' ಎಂದು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಮೇಯದ ಚೂರನ್ನೇ ಪೂರ್ಣ ವೆಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ದೂರದೇಶದವರು ಗಂಗೆಯನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತರ್ಕಸಿದ್ಧವಾದ ಪ್ರಮೇಯ ಗಳನ್ನು ನಾವು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬಳಸುವದು ತಪ್ಪಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಾವು ವ್ಯವಹರಿಸುವದೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ನಿರ್ಧರಿ ಸುವದಕ್ಕೆ ತರ್ಕವು ಯಾವ ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹವಾದ ಆಧಾರವನ್ನೂ ನಮಗೆ ಕೊಡುವದಿಲ್ಲ.

ತರ್ಕದರ್ಶನದ ಜ್ಞಾನವು ಹೀಗೆ ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಲ್ಲದೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ದೋಷವಿದೆ. ತರ್ಕದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಯುಕ್ತಿಯು ಬೇಕು. ಯುಕ್ತಿ ಎಂದರೇನು ? ಎರಡು ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಜೋಡಿಸಿ ಮೂರನೆಯದೊಂದು ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಈ ಪರ್ವತ ದಲ್ಲಿ ಹೊಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದೆ ; ಹೊಗೆಯಿದ್ದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿರಬೇಕೆಂಬುದೊಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅನುಭವ - ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಜೋಡಿಸಿದರೆ ಈ ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿರಬೇಕು - ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅಂಥದ್ದು, ಇಂಥದ್ದು - ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವುಗಳ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸು ವಾಗ ಆ ವಸ್ತುಗಳು ನಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಂತೆಯೇ ಇರಬೇಕಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದಂತೆ ವಸ್ತುಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಇರು ವದೇ ಇಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಂದು ಮರವನ್ನು ಕಂಡು ಈ ಜಾತಿಯ ಮರಗಳಲ್ಲಿ ಹಣ್ಣು ಸಿಹಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ - ಎಂದು ನಾವು ತರ್ಕಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡುತ್ತೇವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆಗ 'ಮರ' ಎಂದು ನಾವು ಕರೆಯುವ ಒಂದು ಕೂಟಸ್ಥವಸ್ತು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಈಗ ಸಣ್ಣ ಗಿಡವಾದದ್ದು ಇನ್ನು ಕೆಲವು ದಿನಗಳ ಬಳಿಕ ಒಂದು ಮರವಾಗುತ್ತದೆ ; ಅದರ ವಿಷಯವಾಗಿ ನಾವು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿರುವಾಗಲೆಲ್ಲ

ಅದು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ 'ಮರ' ಎಂದು ನಾವು ಕರೆಯುವ ಇದ್ದಂತಿರುವ ವಸ್ತು ಯಾವದು ? ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಪಕ್ಷವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅದರಲ್ಲಿ ಹಣ್ಣು ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಪರಿಣಾಮಿಯಾದ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ನ್ಯಾಯವಿದೆ ? ವೃಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ವೃಕ್ಷತ್ವ ಎಂಬ ಅನುಗತಧರ್ಮವೊಂದು ಇದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು ; ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೇನು ? ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ - ಎಂಬ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದರೂ ಜಾತಿಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕೆಲವರು ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವದು ನಿಜ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವ ಆ ಜಾತಿಗಳು ಇವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪುವ ಯಾವ ಆಧಾರವಾದ ನ್ಯಾಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಜಾತಿಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧ ಎಂಬುದು ವಾದಗ್ರಸ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಆ ಜಾತಿಯೆಂಬುದು ವಸ್ತುಗಳಂತೆಯೇ 'ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ' ವಾಗಿ 'ಕಲ್ಪಿತಕೂಟಸ್ಥತ್ವ' ವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರಬೇಕೇ ಹೊರತು ಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಸರ್ವರೂ ಒಪ್ಪುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ತರ್ಕದ ಪ್ರಮೇಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗತಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವಾದಿ ದೋಷಗಳುಂಟಷ್ಟೆ. ಈ ತರ್ಕವು ಕೆಲವು ನಿಯಮಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟು, ಪಕ್ಷ, ಹೇತು, ಸಾಧ್ಯ - ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಆಕಾರದಿಂದಲೇ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕೂಡ ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ ಮುಂದುವರೆಯುವದುಂಟು. ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೇತುವಿದೆ - ಎಂಬ ತರ್ಕದಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಕ ಎಂಬುದು ಚ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಮ ; ಚ ಎಂಬುದು ಟ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಮ - ಎಂಬ ಎರಡು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ 'ಹಾಗಾದರೆ ಕ ಎಂಬುದು ಟ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಮ' ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ತರ್ಕವು ಕೊಟ್ಟುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಕ, ಚ, ಟ- ಎಂಬ ಸಂಕೇತಗಳಿಗೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೇವೆಂಬುದನ್ನೇನೂ ಬುದ್ಧಿಯು ವಿಚಾರಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ತರ್ಕವೆಂಬುದು ಬುದ್ಧಿಯ ಒಂದಾನೊಂದು ಸ್ವಭಾವವೆಂದಾಗುವದೇ ಹೊರತು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೇ ಅದು ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕೆಂಬುದೇನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಈಗ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷವೇನು ? ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ವೇದಾಂತಿಗಳು 'ವೇದಶರಣರು' ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ವೇದವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಮೀಮಾಂಸಕರೇ ಮೊದಲಾದವರು ಹೇಳುವಂತೆ ವೇದವಾಕ್ಯವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದಿರುವದಿಲ್ಲ. ವೇದಾಂತವು ಹೇಳುವ ವಸ್ತು

ತತ್ತ್ವವು ವೇದದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬರುವದು ನಿಜ ; ಆದರೆ ಆ ತತ್ತ್ವವು ವೇದದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದಕ್ಕೆ 'ವೇದ' ವೆಂದು ಹೆಸರು. ವಸ್ತು ಹೇಗಿದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ವೇದವು ತಿಳಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ, ಹಾಗೆಯೇ ನಮಗೆ ಅನು ಭವಕ್ಕೆ ಬಂದುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇತರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ವೇದಾಂತವು ಹೇಳುವ ಆತ್ಮಾದಿಗಳು ಪಾರಿಭಾಷಿಕಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಏರ್ಪಡಿಸಿದ ಕೇವಲ ಸ್ವಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುಗಳಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ವೇದದಿಂದಾಗುವ ಈ ಅನುಭವವು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ , ದೇಶ, ಕಾಲ, ಪುರುಷ - ಎಂಬ ಯಾವ ಕಟ್ಟೂ ಇಲ್ಲದೆ ತತ್ತ್ವ ವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಅನುಭವವು ಆಗಿಯೇಬಿಡುವದರಿಂದ ವೇದವು ನಿರಪೇಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯ ರವರು "ವೇದಸ್ಯ ಹಿ ನಿರಪೇಕ್ಷಂ ಸ್ವಾರ್ಥೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ ರವೇರಿವ ರೂಪವಿಷಯೇ" (ಸೂ. ಭಾ. ೨-೧-೧) ಎಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಸೂರ್ಯನು ಮತ್ತೊಂದರ ಸಹಾಯವನ್ನು ಬಯಸದೆ ಹೇಗೆ ರೂಪವನ್ನು ಬೆಳಗಿ ತೋರಿಸಿಯೇಬಿಡುತ್ತಾನೋ ಹಾಗೆ ವೇದವು ತನ್ನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದರ ಬಯಕೆಯಿಲ್ಲದೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದೇಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಹಿಡಿಯುವದು ವೇದಾಂತದ ದೋಷವಾಗುವದರ ಬದಲು ವಿಶೇಷವಾದ ಗುಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಪೂರ್ಣಾನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುವ ವೇದದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ತರ್ಕವನ್ನು ಮಾಡುವದರಿಂದ ವೇದಾಂತಿಗಳ ತರ್ಕದಲ್ಲಿ ಮಿಕ್ಕ ತಾರ್ಕಿಕರ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರಮೇಯದೋಷ, ಪ್ರಮಾಣದೋಷ, ಪ್ರಮಾತೃದೋಷ-ಇವು ಯಾವವೂ ಇರು ವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ. ತಾರ್ಕಿಕರ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯಗಳ ದೋಷವು ಅಂಟಿಕೊಂಡು ಇರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಆಗಲೆ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇನೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಗುಂಪಿನವರು ಒಂದೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಪ್ರಮೇಯತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಒಪ್ಪಾದ ತರ್ಕವು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಹೊಂದದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಪ್ರಮಾತೃಗಳ ದೋಷವೂ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವ ದೆಂಬುದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತವೋ ಎಂದರೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆ ಯೆಂಬ ಪೂರ್ಣಾನುಭವಸಾಧನವನ್ನುಪಯೋಗಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರು ತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಈ ದೋಷಕ್ಕೆ ಎಡೆಯಿರುವದಿಲ್ಲ.

ತಾರ್ಕಿಕರು ತರ್ಕಪ್ರಧಾನರಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮ, ಮನಸ್ಸು - ಮುಂತಾದವು ಗಳೆಲ್ಲ ಅವರಿಗೆ ತರ್ಕಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕು. ಪ್ರಮಾತೃವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಕೂಡ ಅವರು ಪ್ರಮೇಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದು ಅವರು ನಿಜವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹೆಗ್ಗುರುತಾಗಿರುತ್ತದೆ. ತರ್ಕದಿಂದಾಗುವ

ವಿವಾದವೂ ವಿರೋಧವೂ ನಿಲ್ಲಬೇಕೆ ? ಹಾಗಾದರೆ ನಾವು ಬರಿಯ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಆಗುವ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ದುಷ್ಟವಾದ ಅನುಭವದ ಮೇಲೆ ನಮ್ಮ ತರ್ಕದ ಕಟ್ಟಡ ವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಬಾರದು. ಈ ಏಕದೇಶದ ಅನುಭವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕದೃಷ್ಟಿ ಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಪೂರ್ಣಾನುಭವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ತರ್ಕವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಸರ್ವರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾದ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವದ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬಂದು ನಿಲ್ಲುವೆವು.

೭೮. ವೇದಾಂತವಿಚಾರಕ್ಕೂ ತರ್ಕಕ್ಕೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯ

ವೇದಾಂತವೇದ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಮಾತಿಗೂ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಅತೀತವೆಂದು ಹೇಳು ವವರೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆಂದು ಭಾಷಣಕೊಡುತ್ತಾರೆ, ಶಾಸ್ತ್ರವಚನವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ ; ತರ್ಕವನ್ನೂ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ತನಗೆ ತಾನೇ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಕ್ರಮವಲ್ಲವೆ ? - ಎಂದು ಹಲವರು ಶಂಕಿಸುವರು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅದ್ವೈತಿವೇದಾಂತಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವು ತರ್ಕಗೋಚರವೇ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ತಾವು ಮಾತ್ರ ಹೇರಳವಾಗಿ ತರ್ಕವನ್ನುಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿರುವರು. ಇದರ ಗುಟ್ಟೇನು ? - ಎಂಬುದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದು ಅಗತ್ಯ.

ಪಶ್ಚಿಮದೇಶದ ತರ್ಕವೇ ಈಗ ನಮ್ಮ ಹುಡುಗರಿಗೆ ಪ್ರೌಢವಿದ್ಯಾಶಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಪದಿಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿದೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನಗಳನ್ನನುಸರಿಸುವ ತರ್ಕವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾಬಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎರಡು ತರ್ಕಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಒಂದಿಷ್ಟು ಮೊದಲು ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡಬೇಕು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ತರ್ಕದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರದ ಆಕಾರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. "ಕಬ್ಬಿಣವು ಲೋಹ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಲೋಹವೂ ಮೂಲಧಾತುವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಕಬ್ಬಿಣವು ಮೂಲಧಾತುವಾಗಿರಬೇಕು" - ಎಂಬ ಆಕಾರದಲ್ಲಿರುವ ನ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯಾಕಾರದಲ್ಲಿಟ್ಟರೆ ಬೀಜಾಕ್ಷರಗಳಿಂದ ಗಣಿತವನ್ನು ಮಾಡುವಂತೆ "$x = y$, ಮತ್ತು $y = z$; ಆದ್ದರಿಂದ $x = z$ ಆಗಿರಬೇಕು' ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಆಕಾರಗಳನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ತರ್ಕಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ದರಿಂದ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ವಸ್ತು ಯಾವದೆಂದು ಯೋಚಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ನಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದು. x ಗೆ y ಮತ್ತು z ಎಂಬ ಮಕ್ಕಳಿದ್ದರೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು ಹಿರಿಯನಾಗಿರಬೇಕು, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಸಮವಯಸ್ಕರಾಗಿರ ಬೇಕು - ಎಂಬುದು ಒಂದು ತರ್ಕದ ಆಕಾರವು. ಈ ಆಕಾರವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾವು ನೆಚ್ಚಿ ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಿದ್ದು ವಿಚಾರದ ನಡುವೆ x ಎಂಬುದು ಬಂಜೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಅಕ್ಷರವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ವಿಚಾರವೆಲ್ಲ ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ 'ಇದು ನಿಜ

ವಾದರೆ ಇದು ನಿಜವಾಗಿರಬೇಕು' - ಎಂಬ ಆಕಾರದ ತರ್ಕವೆಲ್ಲ 'ರೆ' ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಅದರ ಉಪಯೋಗವು ಅಷ್ಟಕ್ಕಷ್ಟೆ.

ಇನ್ನು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿದರೆ ಅದು ಲಕ್ಷಣಪ್ರಮಾಣ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳ ರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಈಗ್ಗೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅನುಮಾನದ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನೂ ಇಡಲಾರದು. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ತುಂಬ ಬೆಲೆಯಿದ್ದರೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹೋಗುವವರು ಅದರ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸತಕ್ಕದ್ದು ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿದೆಯೆಂದು ವ್ಯಾಪ್ತಿಬಲದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಮಾಡುವದೇ ಅಲ್ಲವೆ, ಅನುಮಾನಕೃತ್ಯವು ? ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಏರ್ಪಡುವದೆಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲು ಪರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕು. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿರುವದೋ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬೆಂಕಿಯಿರುವದು - ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಬಲದಿಂದ ಪರ್ವತವೆಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಹೊಗೆಯಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿರಬೇಕು - ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತೇವಷ್ಟೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿರುವದೋ ಅಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿರುವದು-ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ ? ಹೊಗೆಯನ್ನು ನೋಡುವದಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯವು ಬೇಕು, ಇದು ಹೊಗೆಯೆಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸು ಬೇಕು ; ಇಷ್ಟೇ ಸಾಲದು ಹೊಗೆಯಿರುವ ಸ್ಥಳಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನೋಡಬೇಕು, ಅಲ್ಲಿ ತಪ್ಪದೆ ಬೆಂಕಿಯಿರುವದೆಂಬ ನಿಯತಸಾಹಚರ್ಯವನ್ನೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇಷ್ಟಾದರಲ್ಲವೆ, ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿರುವದೋ ಅಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿರುವದೆಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ ? ಆದರೆ ಸಕಲ ಧೂಮವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಸಕಲ ಅಗ್ನಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನು ನೋಡುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೆ ? ಅದಾಗದಿದ್ದರೆ ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಏರ್ಪಡುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ ? ಇದಕ್ಕೆ ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೀಗೆಂದು ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ . ಅಗ್ನಿತ್ವವು ಎಲ್ಲಾ ಅಗ್ನಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ, ಧೂಮತ್ವವು ಎಲ್ಲಾ ಧೂಮವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ ; ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಅಡಿಗೆಯ ಬೆಂಕಿ, ಹೊಗೆ ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ 'ಬೆಂಕಿಗಳು', 'ಹೊಗೆಗಳು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಹ್ನಿತ್ವವೂ ಧೂಮತ್ವವೂ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ತಿಳಿಯಬರುವ ವಹ್ನಿತ್ವವೂ ಹೊಗೆಯನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ತಿಳಿಯಬರುವ ಧೂಮತ್ವವೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇರುವದರಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನವಾಗಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದು ತಾರ್ಕಿಕರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಸಕಲಧೂಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಧೂಮತ್ವವಿರುವದೆಂಬುದೂ ಆ ಧೂಮತ್ವದ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ಸಕಲಧೂಮಗಳೂ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯಬರುವ

ವೆಂಬುದೂ ಜನರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ತಾರ್ಕಿಕರ ಈ ಅಭ್ಯುಪಗಮವನ್ನು ನಾವೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಡ್ಡಗೋಡೆಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷ ಸಂಬಂಧವಾದ ಅಗ್ನಿಧೂಮಗಳ ಜ್ಞಾನವೂ ಅಡಕವಾಗಿದೆಯೊ, ಇಲ್ಲವೊ ? - ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿರುವದೋ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿರುವದು ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವ ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿದೆಯೆಂದು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವೆವೋ ಆ ಪರ್ವತದ ಹೊಗೆಯೂ ಬೆಂಕಿಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವವೊ, ಇಲ್ಲವೊ ? - ಎಂದು ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಅನುಮಾನಕ್ಕೇ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರತಿ ಬಂಧಕವು ಬಂದುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಪಕ್ಷವಾದ ಪರ್ವತದ ಹೊಗೆಯೂ ಬೆಂಕಿಯೂ ಮೊದಲೇ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಅನುಮಾನವು ಹೊಸದಾಗಿ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿಕೊಡುವದೇನು ? ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿದ್ದರೆ ಬೆಂಕಿಯೂ ಇರುವ ದೆಂದು ನೀವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ನಾವೂ ಅದನ್ನು ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಧೂಮ ವಿರುವದೋ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿರಬೇಕೆನ್ನುವ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಅದೇ ಏಕೆ ನಿಷೇಧವಾಗಿರ ಬಾರದು ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದು. ಏಕೆಂದರೆ ಎಷ್ಟೋ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿದ ಬಳಿಕ ಹೊಸದಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಶೋಧನಗಳಿಂದ ಆ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಭಂಗಬಂದಿರುವದು ನಮ್ಮಗಳ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಗ್ರಹಮಂಡಲದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಉಪಗ್ರಹಗಳೆಲ್ಲ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಸುತ್ತುತ್ತಿವೆ - ಎಂದು ಖಗೋಳಜ್ಞರು ಕಂಡುಹಿಡಿದಿದ್ದರು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವದೊಂದು ಉಪಗ್ರಹ ವಾದರೂ ತನ್ನ ಗ್ರಹವನ್ನು ಅದೇ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಸುತ್ತುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣ ದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಲು ಆಗ ಅವಕಾಶವಿತ್ತು. ಆದರೆ ಯೂರೆನಸ್ (Uranus) ಎಂಬ ಗ್ರಹದ ಉಪಗ್ರಹಗಳೂ ನೆಪ್ಚ್ಯೂನ್ (Neptune) ಎಂಬ ಗ್ರಹದ ಉಪಗ್ರಹವೂ ಮಿಕ್ಕ ಉಪಗ್ರಹಗಳ ದಿಕ್ಕಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿಯೇ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಗ್ರಹವನ್ನು ಸುತ್ತು ತ್ತಿವೆಯೆಂದು ಈಚೆಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾಲವು ಅನಂತವಾಗಿದೆ, ಆಕಾಶವೂ ಅನಂತ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಎಷ್ಟು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ಯ ವ್ಯಾಪಕಭಾವವನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದರೂ ಅವ್ಯಭಿಚರಿತವಾಗಿ - ಎಂದರೆ ಒಂದು ಕಡೆ ಯಲ್ಲಿಯೂ ತಪ್ಪದಂತೆ - ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ನಿಲ್ಲುವ ದೆಂಬ ಭರವಸೆಯನ್ನು ಮಾನವನಾದವನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಹಾಗೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ನಂಬಿ ಹೊರಡುವ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದ ಗತಿ ಏನಾಯಿತು ?

ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರದಿಂದ ಏನು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತೆಂದರೆ ತರ್ಕದಿಂದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟೇ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿರಲಿ, ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡುವವರು ಬರಿಯ ತರ್ಕವನ್ನು ನಂಬಿ ಕೂತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ. ತರ್ಕದಲ್ಲಿ ಮೂಲದೋಷಗಳೇ ಕೆಲವು ಇರುತ್ತವೆ ; ಅವು ತರ್ಕಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ತರ್ಕವು ವಸ್ತುವನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೇ ಹೊರತು ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ತಿಳಿಸಲಾರದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ತರ್ಕವು ಅಪ್ರತಿಷ್ಠವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಎಂದರೆ ಜಾಣರಾದವರು ಇಂದು ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಟ್ಟರೆ ನಾಳೆ ಅವರಿಗಿಂತಲೂ ಜಾಣರಾದವರು ಅದನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ತರ್ಕವು ಮಿದುಳಿಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವದಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನ ತತ್ತ್ವವೇನು ? ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇನು ? ಆನಂದದ ಬುಡವೆಲ್ಲಿದೆ ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಅದು ತೃಪ್ತಿಕರವಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುವದಿಲ್ಲ.

ಈಗ ವೇದಾಂತವಿಚಾರದ ಸರಣಿಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡೋಣ. ತರ್ಕದಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಮೂಲದೋಷಗಳಿದ್ದರೆ ವೇದಾಂತಿಗಳೇಕೆ ತರ್ಕವನ್ನು ಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿರುವರು ? ''नैषा तर्केण मतिरापनेया''(ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ತರ್ಕದಿಂದ ದೊರೆಯತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ ; ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದಗ್ಧರಾದವರಿಗೆ ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಬೇಡಿರಿ, ಹೈತುಕರನ್ನು (ಎಂದರೆ ಹೇತುಪಕ್ಷಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಸುಮ್ಮನೆ ತರ್ಕಮಾಡುವವರನ್ನು) ಗೌರವಿಸಬೇಡಿರಿ - ಎಂದು ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಸಾರುತ್ತಿವೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ವೇದಾಂತಿಗಳು ತರ್ಕವನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿರುವರಲ್ಲವೆ ? - ಎಂದು ಕೆಲವರು ಕೇಳುವರು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವೇದಾಂತಿಗಳು 'ನಾವು ತರ್ಕಮಾತ್ರವನ್ನೇ ಬಿಡಬೇಕೆನ್ನುವದಿಲ್ಲ, ಶ್ರುತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ತರ್ಕವನ್ನು ಬಿಡಬೇಕೆನ್ನುತ್ತೇವೆ' ಎಂದು ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುವದುಂಟು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಸಂದೇಹವು ಬರುತ್ತದೆ. ಇಂಥದ್ದೊಂದು ತರ್ಕವು ಶ್ರುತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವೆ, ಅಲ್ಲವೆ, - ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದು ಹೇಗೆ ? ಶ್ರುತಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿದವರು ಸರಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿದರೊ, ಇಲ್ಲವೊ, - ಎಂಬುದನ್ನು ಏತರಿಂದ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಬೇಕು ? ತರ್ಕದಿಂದಲೇ ಎಂದರೆ ತರ್ಕದಿಂದ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ, ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥದಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾದ ತರ್ಕ - ಎಂಬ ವಾದದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ದೋಷವಿಲ್ಲವೆ ?

ಇದಕ್ಕೆ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಿಗಳು ಕೊಡುವ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ, ತರ್ಕಮಾತ್ರವೇ ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ತರ್ಕ

ವೆಂದು ಕರೆಯುವದು ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣಬರುವ ಪ್ರಮೇಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಹತ್ತತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಆ ವಿಷಯಗಳ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನೂ ಒಳಗಿನ ಸುಖ ದುಃಖಾದಿಗಳನ್ನೂ ನಾವು ಅರಿಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಈ ಒಳಗಿನ ಮನಃಪ್ರಪಂಚ, ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನ ಇಂದ್ರಿಯವೇದ್ಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚ- ಇವೆರಡರ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುವದು ಯಾವದೋ ಅದೇ ನಮ್ಮಗಳ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ಅದು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ವಿಷಯವಲ್ಲ, ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯ ಪ್ರಮಾತೃ - ಎಂಬ ತ್ರಿಪುಟಿಯನ್ನು ಬೆಳಗುವ ಚೈತನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ತರ್ಕದಿಂದ ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ತರ್ಕವೆಲ್ಲ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎರಡು ವಿಧವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ತಾನೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಮಿಕ್ಕ ಅನಾತ್ಮವನ್ನೂ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಶ್ರುತಿಯಾಗಲಿ ತರ್ಕವಾಗಲಿ ಅವಶ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅವುಗಳಿಂದ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದು ಶಕ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೂ ಶ್ರುತಿಯು ಒಂದಾನೊಂದು ವಿಚಾರ ಸರಣಿಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದು ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅನುಭವವನ್ನು ನೆನಪುಕೊಡುತ್ತದೆ. ನಾವು ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಪ್ರಪಂಚದ ಪರಿಶೀಲನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಿರತರಾಗಿರುತ್ತೇವೆ ; ಶ್ರುತಿಯು ಮಾನಸಪ್ರಪಂಚವೂ ಇಂದ್ರಿಯಪ್ರಪಂಚವೂ ಜಾಗ್ರನ್ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವದು. ಆಗ ನಮಗೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವೇ ನಮಗಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವಿಷಯಗಳು ಪ್ರಮಾಣವೇದ್ಯವಾಗಿಯೂ ತರ್ಕವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ಇದ್ದರೂ ಈ ಒಟ್ಟನ್ನೇ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವ ನಮ್ಮ ಸಾಕ್ಷಿ ಚೈತನ್ಯವು ತಾನು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಪ್ರಮಾಣತರ್ಕಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನೇ ಮಾರಿರುವದೆಂದೂ ಪ್ರಮಾಣತರ್ಕಗಳೆರಡೂ ಅವಿದ್ಯಾಭೂಮಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವವೆಂದೂ ಹೊಳೆಯುವದು. ಹೀಗೆ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವಲ್ಲದ್ದನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಿರುತ್ತದೆ, ಈ ಶ್ರುತಿಬೋಧೆಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿರುವ ತರ್ಕವು ಶ್ರುತಿಸಂಮತತರ್ಕವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತಿಗಳು ತರ್ಕವನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿದರೂ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾದ ಅಪರೋಕ್ಷವಾದ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ನೆನಪುಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ತರ್ಕವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವದರಿಂದ ಅವರ ತರ್ಕವು ಲೌಕಿಕತರ್ಕದಂತೆ ಪರೋಕ್ಷವಿಷಯವಲ್ಲ, ಅಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಲ್ಲ ; ಅದರಿಂದ ಪರಮಾನಂದಾವಾಪ್ತಿಯೆಂಬ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವೂ ಉಂಟು. ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಉಂಟುಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿ

ಯಿಲ್ಲ, ಇರುವದನ್ನು ಇದ್ದಂತೆ ತಿಳಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಿದೆ. ಇದರಂತೆ ಶ್ರುತಿಯು ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೇ ಹೊರತು ಉಂಟುಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವ ತರ್ಕಸರಣಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಆತ್ಮರೂಪವು ಮುಂದೆಯೆಂದಾದರೂ ಬೇರೆ ತರ್ಕದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗಬಹುದೆಂಬ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾಲವೆಂಬುದು ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಪದಾರ್ಥವು ; ಆತ್ಮನು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ ಕಾಲಾತೀತಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪನು. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತ ವಿಚಾರಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಶ್ರದ್ಧೆಯುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಸಾಕಾದಷ್ಟು ಕಾರಣಗಳಿವೆ ಎಂದು ವಿವಿಧ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ವೇದಾಂತತರ್ಕದ ಅಸಾಧಾರಣಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

೬೯. ಶಾಂಕರವೇದಾಂತವೂ ದರ್ಶನಗಳೂ

ವೇದಾಂತವಲ್ಲದೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅನೇಕದರ್ಶನಗಳು ಬಂದುಹೋಗಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಜೀವವನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿವೆ. ಸಾಂಖ್ಯ, ಯೋಗ, ನ್ಯಾಯ, ವೈಶೇಷಿಕ, ಮೀಮಾಂಸಾ - ಇವೆಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳೇ ; ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅವೈದಿಕದರ್ಶನಗಳೂ ಉಂಟು. ಅನುಭವವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹಿಡಿದು ತರ್ಕಿಸುತ್ತಿದ್ದದ್ದರಿಂದ ಇವಕ್ಕೆಲ್ಲ 'ದರ್ಶನಗಳು' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯದೇಶಗಳಲ್ಲಿ 'ಫಿಲಾಸಫಿ' (Philosophy) ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಅದೇ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿರುತ್ತವೆಯಾದರೂ ಅವಕ್ಕೆ ತರ್ಕವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ತರ್ಕವೂ ಅನುಭವಸಮ್ಮತವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕು ; ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಹಿಡಿದರೂ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವದಕ್ಕೆ, ಪ್ರಮೆಗೆ ಎಂದರೆ ಯಥಾರ್ಥಾನುಭವಕ್ಕೆ ಕರಣವಾಗಲೇಬೇಕು. ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಭವವೇ ಕೊನೆಯ ಮಾತಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತರ್ಕವು ವ್ಯಾಪಕತರ್ಕವಲ್ಲದೆ, ಅನುಭವವು ಪೂರ್ಣಾನುಭವವಲ್ಲದೆ ಇದ್ದರೆ - ಆ ತರ್ಕವು ತರ್ಕಾಭಾಸವಾಗುವದು, ಅನುಭವವೂ ಪೂರ್ಣಾನುಭವದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನುಭವಾಭಾಸವಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬಾದರಾಯಣರು 'ತರ್ಕಾऽಪ್ರತಿಷ್ಠಾನಾತ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ನಿಲುಗಡೆಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಸಬೇಕಾಗಿಬಂತು. ದೇಶಕಾಲಗಳು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆಧಾರವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವವರೆಗೆ ತರ್ಕವು ಉಳಿಯುವಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಯಾರೋ ಒಬ್ಬ ಕಮಿಷನರ್ ಸಾಹೇಬರು ಅಮಲುದಾರಿಗೆ ಹುಕುಂಕೊಟ್ಟರೆ ಅಮಲುದಾರನಾದವನು ಕುದುರೆಯೇರಿ ಹೋಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಹಿಂದುಗಡೆಗೇ

ನೋಡುತ್ತಿದ್ದನು ; ಮತ್ತೆ ಯಾವನು ಅದೇ ಸ್ಥಲಕ್ಕೆ ಅಮಲುದಾರನಾಗಿ ತನ್ನ ಆರ್ಡರನ್ನು ಕ್ಯಾನ್ಸಲ್ ಮಾಡಿಸಿಕೊಂಡುಬರುವನೋ ಎಂಬ ಅಂಜಿಕೆ ಅವನಿಗೆ ಇರುತ್ತಿತ್ತು - ಎಂದು ಜನರು ಹಾಸ್ಯಕ್ಕೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದುದುಂಟು. ತರ್ಕವೂ ಹೀಗೆಯೇ. ಯಾವಾಗ ಈ ತರ್ಕವನ್ನು ಪ್ರಬಲತರತರ್ಕವು ಹೊಡೆದುಹಾಕುವದೋ ಎಂಬ ಅಂಜಿಕೆ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ನಾವು ಜನರು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಸುಮ್ಮನೆ ನಂಬುವದ ಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ ; ಇದು ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಎಂದು ನಂಬಬೇಕಾದರೆ ಅವಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲವಾಗಿ ಏನಾದರೊಂದು ಸತ್ತರ್ಕವು ಇದ್ದೇಇರಬೇಕು ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

ಅನುಭವದ ವಿಷಯವೂ ಹೀಗೆಯೇ. ಅದೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದಾದ ಅನುಭವವು ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದೂ ಸರಿಯಾದ ಅನುಭವವೆಂದೂ ಎರಡು ಭಾಗವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಹಾವು ; ಇದು ಹಾವಲ್ಲ, ಹಗ್ಗ - ಎಂಬ ರೀತಿಯ ಬಾಧ್ಯಬಾಧಕಾನುಭವಗಳು ನಮಗೆಲ್ಲ ಆಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಿಜವೇ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾದದ್ದು ಎಚ್ಚರವಾಗುತ್ತಲೂ ಬಾಧಿತವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಸ್ಥೂಲದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಎಷ್ಟೋ ಅನುಭವಗಳು ಜನಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕೆಲ್ಲ ಸಮಾನವಾದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದಮೇಲೆ ಉಂಟಾಗುವ ನಿಶ್ಚಯದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಯೋಗಿಗಳಿಗೆ ಆಗುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾನುಭವಗಳು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯಾನುಭವವನ್ನು ಹೊಡೆದುಹಾಕಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ಅನುಭವಗಳು ಸರಿಯೊ, ಭ್ರಾಂತವೊ ? ಎಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದು ಹೇಗೆ ? - ಎಂಬ ಶಂಕೆ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಆದರೂ ಕೊನೆಯದೆನಿಸುವ ನಿಶ್ಚಿತಾನುಭವವೊಂದು ಇದ್ದೇ ಇರಬೇಕು - ಎಂದು ನಮಗೆಲ್ಲ ತೋರುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ತರ್ಕಾನುಭವಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ನಿಲುಗಡೆಯಿಲ್ಲವೆಂಬಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ಯಾವದನ್ನು ನಾವು ಸದ್ದರ್ಶನವೆನ್ನಬೇಕು ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುವದು ಸಹಜವಷ್ಟೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ ; ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಪೂರ್ಣಾನುಭವವೇ ಅನುಭವಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಕೊನೆ ; ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ವ್ಯಾಪಕತರ್ಕವೇ ತರ್ಕಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಕೊನೆ. ತರ್ಕ, ಅನುಭವ - ಎರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಬಾಧ್ಯಬಾಧಕಭಾವವಿರುವದರಿಂದ ಬಾಧಕವಾದದ್ದೇ ಪ್ರಬಲ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಉಳಿದ ದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ದಕ್ಕದೆಹೋಯಿತು. ಈಗ ಬಾಧಕವೆಂದು ತೋರುವದು ಮುಂದೆ ಬಾಧ್ಯವಾಗಬಾರದೇಕೆ ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಆ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ದರ್ಶನಗಳು ಬಂದು ಕೆಲವುಕಾಲ ಜನರ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿ - ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟಕ್ಕೇರಿದ ಅರಸನ ಆಳ್ವಿಕೆಯು ಅವನ ತರುವಾಯ ಜನರ ಸ್ಮೃತಿಪಥಕ್ಕೆ ದೂರವಾದಂತೆ - ಈಗ

ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಸೇರಿಹೋಗಿವೆ. 'ಇತಿ ಹ ಆಸ' ಹೀಗೆ ಆಯಿತಂತೆ - ಎಂಬ ಗುಂಪಿನವು ಅವು. ಪಶ್ಚಿಮದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ. ನಮ್ಮ ಕಾಲೇಜುಗಳ ಪ್ರೊಫೆಸರುಗಳು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಗುಣದೋಷವಿಮರ್ಶೆ - ಎಂಬ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳ ಸಂಕ್ಷೇಪವನ್ನು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಂದ ಬರೆಯಿಸಿ ಹಳೆಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಗಿಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ಒಂದಾನೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದಾನೊಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿದ್ದು ತಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆಂಬುದು ನಿಜ ; ಆದರೆ ಅವರು ಉಪದೇಶಿಸಿರುವ ತತ್ತ್ವವು ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳನ್ನು ಮೀರಿರುವ ಆತ್ಮನ ವಿಷಯವಾದದ್ದು. ಈ ಆತ್ಮನು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾದ ಅನುಭವಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಕಾಲದೇಶಾದಿಗಳಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಬಾಧ್ಯಬಾಧಕಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಮೀರಿರುತ್ತಾನೆ ; ಈ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವ ತರ್ಕವೇ ವ್ಯಾಪಕತರ್ಕವು ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಪಿಲರು ಸರ್ವಜ್ಞರಾದರೆ ಕಣಾದರೇಕಲ್ಲ ? - ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಎಡೆಯಿರುವ ತರ್ಕವೂ ಅನುಭವವೂ ಕಾಲಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ದರ್ಶನಗಳ ಮತ್ತು ಮತಗಳ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಯೋಗಾನುಭವಗಳುಕೂಡ ಕಾಲಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನೂ ಪೂರ್ಣಾನುಭವವೆನ್ನಲಾಗದು ; ಅವುಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವ ತರ್ಕಗಳೂ ಅಬಾಧ್ಯವಾಗಲಾರವು.

ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕರ ತರ್ಕವೂ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಹೇಗೆ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ತತ್ತ್ವಸ್ವರೂಪವು ಯಾವದು ? - ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟವರು ಯಾವ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾರೋ ಅವರಿಗೆ ತತ್ತ್ವವೂ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತಾನು ಒಬ್ಬ ಪಾಂಚಭೌತಿಕಶರೀರಮಾತ್ರನೆಂದು ಎಣಿಸಿರುವವನಿಗೆ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಭೌತಿಕವಾಗಿಯೇ ಕಾಣುವದು. ತಾನು ಪ್ರಾಣಶಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವವನಿಗೆ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಾಣಪ್ರವಾಹವಾಗಿಯೇ ಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾಗಿ ಕಾಣುವದು. ತಾನು ಮನಸ್ಸು ಅಥವಾ ವಿಜ್ಞಾನ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಕೊಂಡಿರುವವನಿಗೆ ಜಗತ್ತೂ ಮಾನಸಿಕತತ್ತ್ವವಾಗಿಯೇ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ ; ಅಂದರೆ ಜಗತ್ತೆಂಬುದು ಕೆಲವು ವಿಕಲ್ಪಗಳ ಅಥವಾ ಪ್ರತ್ಯಯವಿಶೇಷಗಳ ರಾಶಿಯೆಂದೇ ಕಾಣುವದು. ತಾನು ಭೋಕ್ತೃಸ್ವರೂಪನೆಂದು ತಿಳಿದವನಿಗೆ ಜಗತ್ತೂ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಒಟ್ಟೆಂಬ ಭಾವನೆಯಾಗುವದು. ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಪಂಚಕೋಶವಿವೇಕವನ್ನು ಮಾಡಿರುವದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣ. ಪಂಚಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದರಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಹೊಳೆಯುತ್ತಿರುವದು. ಆದರೆ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕೋಶಗಳಿಗೂ ಹೊರಚ್ಚಾಗಿ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಕೂಟಸ್ಥಸಾಕ್ಷಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ

ನೋಡಿದರೆ ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತೇ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗುವದು. ಮನುಷ್ಯನು ಕಣ್ಣು, ಕಿವಿ, ಮೂಗು - ಮುಂತಾದವುಗಳ ಮೂಲಕ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ತಾದಾತ್ಮ್ಯದಿಂದಲೇ ವ್ಯವಹರಿಸುವಾಗ ಅಥವಾ ಪ್ರಾಣ ಮನೋಬುದ್ಧಿಗಳ ತಾದಾತ್ಮ್ಯದಿಂದಲೇ ವ್ಯವಹರಿಸುವಾಗ ಅವನಿಗೆ ತನ್ನ ಪೂರ್ಣ ಸ್ವರೂಪವು ತಿಳಿಯಬರಲಾರದು. ದೇಹಾದಿಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ - ಇಷ್ಟೇಕೆ ? ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನ ಸುಷುಪ್ತಿಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ - ಚಿನ್ಮಾತ್ರಸ್ವರೂಪದಿಂದ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ಆತ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ನೋಡುವಾಗ ಎಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪವಾಗಿರುವದು. ಅನುಭವಕ್ಕೇ ಮೊದಲಿನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ದಾರ್ಶನಿಕರಿಗೇ ಈ ಪೂರ್ಣಾನುಭವದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬಾರದಿರುವಾಗ ತರ್ಕಪ್ರಧಾನರಾದ ವಿದೇಶೀಯತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕರಿಗೆ ಅದು ಎಟುಕದೆ ಇದ್ದದ್ದು ಏನಾಶ್ಚರ್ಯ ? ವಸ್ತುತತ್ತ್ವವು ಸ್ವತಃ ಹೇಗಿರುವದು (Thing-in-itself), ಪರಿಶುದ್ಧವಾದ ಸತ್ತೆಯು (Pure Being) ಯಾವದು ? - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ತರ್ಕಿಸಿದ ಕ್ಯಾಂಟ್, ಹೆಗೆಲ್ ಮೊದಲಾದವರ ದರ್ಶನಗಳು ಸಾವತ್ರಿಕಾನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗದೆ ಇರುವದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಆಶ್ಚರ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರದ ಬಾಲವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಿದವರಿಗೆ ಅರಿವು (Consciousness), ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆ (Sub-Consciousness), ಮರವು (Un-consciousness) - ಎಂಬ ಅರಿವಿನ ಹಂತಗಳು ತೋರಿಯಾವೇ ಹೊರತು ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರವರು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿರುವ ವೇದಾಂತದ ಪೂರ್ಣಾನುಭವದ ಸಾಮಿಪ್ಯವು ದೊರಕಲಾರದು. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದೃಷ್ಟಿಯ ಮಹಾತರ್ಕವನ್ನೂ ಸರ್ವಸಾಕ್ಷಿಯ ಪೂರ್ಣಾನುಭವವನ್ನೂ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವದು ಶಾಂಕರವೇದಾಂತದರ್ಶನದ ಅಸಾಧಾರಣೋಪಕಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮನದಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

೭೦. ಸತ್ತರ್ಕವೂ ಕುತರ್ಕಗಳೂ

ಆತ್ಮವಸ್ತು ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದ ಬಯಕೆಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಆತ್ಮನು ಸಾಕ್ಷಿರೂಪದಿಂದಿರುವದರಿಂದ ದೇಶಕಾಲಾದಿಗಳಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಸಾಕ್ಷ್ಯವಾಗಿರುವ ಪ್ರಪಂಚದೊಳಗೇ ದೇಶಕಾಲಗಳು ಸೇರಿರುತ್ತವೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಒಂದೆಂದಾಗಲಿ ಸಾಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಎರಡನೆಯದೆಂದಾಗಲಿ ಎಣಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಯುಕ್ತಿಯೊಂದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಜನರು ತಾರ್ಕಿಕಬುದ್ಧಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಈ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಿಷಯವನ್ನೂ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಆಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತಾರ್ಕಿಕರನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ

ಖಂಡನೆಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ತರ್ಕಮಾತ್ರವನ್ನೇ ಕೈಬಿಡಬೇಕೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವೇನೂ ಇಲ್ಲ ; ದುಸ್ತರ್ಕವನ್ನು, ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದದ ತರ್ಕವನ್ನು, ಕೈಬಿಡಬೇಕು - ಎಂಬುದೇ ಉದ್ದೇಶ. ತಾರ್ಕಿಕಬುದ್ಧಿಯವರು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಕೆಲವು ಸದೋಷ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವೆನು.

ಕಾಲವು ಸರ್ವಾಧಾರ - ಎಂಬುದೊಂದು ದುಸ್ತರ್ಕ. ಈ ತರ್ಕವನ್ನು ಯಾರು ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೂ ಕುತರ್ಕವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನಿಗೆ ಕಾಲವು ಆಧಾರವೆಂದರೆ ಯಾರಿಗಾದರೂ ನಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ವಿಷಯಿಯಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಿಷಯ ವಾಗಿರುವ ಕಾಲವು ಆಧಾರವೆಂದರೇನು ? ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನಿಗೆ ಕಾಲದ ಹಂಗಿದೆಯೆ ? ಇದನ್ನು ನಾವು ಆಲೋಚಿಸಬೇಕು. ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕಾಲವು ಆಧಾರವೆಂಬುದೂ ಹೀಗೆಯೇ ಕುತರ್ಕವು ; ಏಕೆಂದರೆ ಕಾಲಸಹಿತವಾಗಿರುವದೇ ಪ್ರಪಂಚ, ಕಾಲಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಲವನ್ನು ಎಲ್ಲಿಂದ ತರೋಣ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನ ಅದ್ವಿತೀಯತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತರುವ ಈ ತರ್ಕದ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ನಾವು ಅಸಡ್ಡೆಮಾಡಬೇಕು. ಹೀಗೆಯೇ ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೇಶದ ಕಟ್ಟೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ದೇಶವು ಪ್ರಪಂಚದೊಳಗೇ ಸೇರಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೇಶಕೃತಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಆತ್ಮನಿಗಿಲ್ಲ.

ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಸಾಕ್ಷ್ಯವು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷ್ಯವು ಸದ್ವಿತೀಯ ವಾಯಿತು - ಎಂಬ ಯುಕ್ತಿಯೂ ಕುಯುಕ್ತಿ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತು ನೋಡುವವರಿಗೆ ದ್ವಿತೀಯವಸ್ತು ಕಾಣಿಸುವದೇ ಇಲ್ಲ.ಮನಸ್ಸಿನಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಪ್ರಮಾತೃವಿಗೆ ಪ್ರಮೇಯವು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದು ; ಆದರೆ ಪ್ರಮಾತೃ ವಿಗಿಂತಲೂ ವಿಲಕ್ಷಣನಾಗಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾಣಿಸುವದೆಂದರೇನು ? ಪ್ರತಿಬಿಂಬದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಿಂಬಕ್ಕೆ ಹಾಕುವವರಂತೆ ಅಧ್ಯಸ್ತವಾಗಿರುವ ಪ್ರಮಾತ್ರಾದಿಪ್ರಪಂಚವನ್ನೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡದ್ದರಿಂದಾದ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮವೇ ಇದಲ್ಲವೆ ? ಸರ್ಪವನ್ನು ಕರಗಿಸಿಯೇ ಹಗ್ಗವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಲ್ಲದೆ, ಹಗ್ಗವನ್ನು ಕಂಡೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದ್ದ ಸರ್ಪವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಕಾಣುವದೆಂಬುದು ಆಗದ ಸಾಹಸ. ಹಗ್ಗದ ಅರಿವಾದಮೇಲೂ ಅದು ಹಾವಿನಂತೆ ಕಾಣಬಹುದಲ್ಲ ! - ಎಂದರೆ ಅದು ಹಾವಿನಂತೆ, ಹಾವಲ್ಲ - ಎಂಬ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಜ ವಾದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಇರುವದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ.

ದ್ರವ್ಯಗುಣಕರ್ಮಾದಿಗಳು ಆರು ಪದಾರ್ಥಗಳು ಎಂಬುದೊಂದು ಕುತರ್ಕವು. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಇಂಥಿಂಥ ಗುಣಕರ್ಮಗಳಿವೆ ಎಂಬುದೂ ಅದರಂತೆ ಕುತರ್ಕವೇ. ದ್ರವ್ಯಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಯಾವ ಗುಣಾದಿಗಳನ್ನೂ ಯಾವ ತಾರ್ಕಿಕನೂ ತೋರಿಸಲಾರನು ; ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಗುಣಾದಿಗಳನ್ನೂ ಹೀಗೆಯೇ

ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ದ್ರವ್ಯವನ್ನೇ ಗುಣಾದಿಗಳೆಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸುವಂತೆ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಮನಆದಿಗಳೆಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಿದಾರೆ ; ಗಾಢನಿದ್ರೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅನಾತ್ಮವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣನೇ ಎಂದು ಅರಿಯಬೇಕು.

ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಎಣಿಸಿ ಎರಡು, ಮೂರು - ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸುವದೂ ಕುತರ್ಕವೇ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಕಾಲದಲ್ಲಿಲ್ಲ, ಕಾಲವೇ ಅವಸ್ಥೆಗಳೊಳಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿವೆ ಎಂಬುದೂ ವಿಕಲ್ಪಮಾತ್ರವೇ. ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ನಾನಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವದೂ ಕುತರ್ಕವು ; ಏಕೆಂದರೆ ನಾನಾತ್ವಕ್ಕೆ ದೇಶಕಾಲಗಳು ಬೇಕು ; ಆ ದೇಶಕಾಲಗಳೇ ನಿಜವಾಗಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನಿಂದ ಆಕಾಶ ವುಂಟಾಯಿತು ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಿಲ್ಲವೆ ? ಎಂದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಆಕಾಶವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಿಕಲ್ಪವು ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಏಕೆಂದರೆ ದೇಶಕಾಲಗಳಿಲ್ಲದ ಆತ್ಮನಿಂದ ದೇಶಕಾಲಗಳು ಬಂದವು ಎಂದು ಪರಮಾರ್ಥಕಾರ್ಯಕಾರಣವಾದವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ.

ಶಾಸ್ತ್ರವು ಆತ್ಮನ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಜನರ ಅಧ್ಯಾರೋಪದೃಷ್ಟಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ, ಆತ್ಮನು ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ್ದು, ಗುರುಬೋಧೆಯಿಂದ ಶಿಷ್ಯನು ಕೃತಾರ್ಥನಾದದ್ದು - ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದೆ. ಆ ಸಂಭರ್ಭದಲ್ಲೆಲ್ಲ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ಯಾವದರಲ್ಲಿ, ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅನುವಾದಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವದು ಯಾವದು ? - ಎಂಬಿದನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮನನಮಾಡಬೇಕು. ಶಾಸ್ತ್ರವು ಜ್ಞಾಪಕವು, ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಇದ್ದಂತೆ ತಿಳಿಸತಕ್ಕದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವದರಿಂದ ಅನುಭವಸಮ್ಮತವಾದ ವಿಷಯವು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೋ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರದ ತಾತ್ಪರ್ಯ ; ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಕುತರ್ಕವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಎಂದಿಗೂ ಅಪಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬಾರದು - ಎಂಬುದು ಉಪದೇಶದ ಸಾರವು.

೭೧. ತಾರ್ಕಿಕರ ಕುತರ್ಕಕ್ಕೂ ಶಾಸ್ತ್ರಸಮ್ಮತ ತರ್ಕಕ್ಕೂ ಇರುವ ಮುಖ್ಯ ತಾರತಮ್ಯ

ಜಗತ್ತಿನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾಙ್ಮಯರಾಶಿಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷವಿರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವದೇನೆಂದರೆ, ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವು ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಆತ್ಮಭೂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು. ಪರಮೇಶ್ವರನು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿ ಅದನ್ನು

ಬಿಟ್ಟು ಎಲ್ಲಿಯೋ ಇರುತ್ತಾನೆಂಬ ಭಾವನೆಯುಂಟಾಗುವ ಹಾಗೆ ಅವನನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತನ್ನೆಲ್ಲ ಈಗಲೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆಂಬುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತವಿಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಸಾರಿರುವದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪರಮೇಶ್ವರನು ನಮ್ಮನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವನು, ಸರ್ವಜ್ಞನು, ಸರ್ವಶಕ್ತನು, ನಮಗೆ ತಂದೆ, ದಯಾದಾಕ್ಷಿಣ್ಯಾದಿಗುಣಗಳುಳ್ಳವನು - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಬಣ್ಣಿಸಿರುವ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಉಂಟು. ಆದರೆ ಆತನು ನಮ್ಮ ಹೃದಯದಲ್ಲಿಯೇ ನೆಲಸಿರುವ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವದು ಮಾತ್ರ ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ.

ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ನಾವು ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಆಗಾಗ್ಗೆ ಶ್ರವಣಮಾಡುವದು ನಮಗೂ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೂ ಇರುವ ಈ ನಿಕಟಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ನೆನಪಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅಮಂಗಳಕರವಾಗಿರುವ ವ್ಯವಹಾರದ ಸುದ್ದಿಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಕೇಳಿ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಹೊಲೆಗೆಡಿಸಿಕೊಂಡು ಶೋಕಮೋಹಗಳಿಂದ ವ್ಯಥೆಪಡುತ್ತಿರುವ ಮಾನವರಿಗೆ ವೇದಾಂತದ ಈ ದಿವ್ಯಸಂದೇಶಗಳು ಕಿವಿಗೆ ಇಂಪನ್ನೂ ಹೃದಯಕ್ಕೆ ತಂಪನ್ನೂ ತಂದುಕೊಟ್ಟು ಸುಖಸಮಾಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅದ್ದುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿವೇಕಿಗಳಾದವರು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಅವುಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ದೇಶಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಲ್ಲ ಅನುಭವಿಗಳು ರಚಿಸಿರುವ ಪ್ರಾಸಾದಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಸಂದೇಶಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಶ್ರವಣ ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಬರಿಯ ಶ್ರವಣದಿಂದಲೇ ವೇದಾಂತಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳವರು ಬಹುಕಡಿಮೆಯ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಆ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಗಳ ವಿಚಾರವೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೂ ಹಿಂದುಮುಂದಿನ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೂ ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗುವಂತೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಲ್ಲದೆ ಅವುಗಳು ಯುಕ್ತಿಶುದ್ಧವೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮನಗಾಣುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದ್ಗರೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ನಾವು ಸತ್ತಬಳಿಕ ಲೋಕಾಂತರದಲ್ಲಿ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿಶೇಷವಲ್ಲ. ಈಗಲೇ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಅರಿತು ಆನಂದವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಡುವಂಥ ಅನಾಯಾಸ ಪ್ರಾಪ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವದು.

ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯವನ್ನು ಮನನಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮುಮುಕ್ಷುಗಳು ಮನವರಿಕೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮನನವೆಂದರೆ

ತರ್ಕಿಸುವದಷ್ಟೆ ; ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ ಹೀಗೆ ತರ್ಕದ ಸಹಾಯವನ್ನು ಬಯಸುವದರಿಂದ ಅವಕ್ಕೆ ಲೌಕಿಕತರ್ಕವನ್ನೂ ಉಪಯೋಗಿಸುವದು ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ತರ್ಕವು ಬೇಕೆಂದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕಡಿವಾಣವಿಲ್ಲದ ಕುದುರೆಯಂತೆ ಕಂಡಕಡೆಗೆ ಹರಿಯಗೊಡಬೇಕು ಎಂದು ಬಗೆಯುವದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜನರು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ತರ್ಕವು ನಿಲುಗಡೆಯಿಲ್ಲದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಜನರು ಇದು ಹೀಗಿರಬೇಕು, ಅದು ಹಾಗಿರಬೇಕು - ಎಂದು ಊಹಿಸುವ ತರ್ಕವು ತಪ್ಪಾಗಿತ್ತೆಂಬುದು ಅವರವರಿಗೇ ಬೇಗನೆ ಗೊತ್ತಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. 'ಈ ಪದಾರ್ಥವು ಪಥ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದು ತಿಂದೆನು ; ಆದರೆ ಅದರಿಂದ ನಾನು ಪಡಬಾರದ ವ್ಯಥೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದೇನೆ', 'ಆ ಮನುಷ್ಯನು ಆಪ್ತನೆಂದು ಬಗೆದು ಅವನ ಮಾತನ್ನು ನಂಬಿದೆನು ; ಈಗ ಆ ನಂಬಿಕೆಯ ದುಷ್ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದೇನೆ', ' ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ನನ್ನ ಇಷ್ಟಾರ್ಥವು ನೆರವೇರುವದೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದೆನು ; ಈಗ ಮಾಡಿದ್ದುಣ್ಣೋ ಮಹರಾಯ ಎಂಬಂತೆ ಅದರ ಅನಿಷ್ಟಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾನು ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ' - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಜನರು ಆಡಿಕೊಳ್ಳುವದು ಪ್ರತಿದಿನವೂ ನಮ್ಮ ಕಿವಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತಲೇ ಇದೆಯಲ್ಲವೆ ? ತಪ್ಪುತರ್ಕದಿಂದ ಮಾಡಿದ ನಿಶ್ಚಯದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಮನುಷ್ಯನು ಮಾಡುವ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಅವನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಅನರ್ಥಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಮೂಲವು ಎಂಬಿದು ದಿನದಿನವೂ ಕ್ಷಣಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ನಮಗೆ ಮನದಟ್ಟಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವದಾದರೊಂದು ತರ್ಕವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವದೆಂದರೆ, ಆಸ್ಪತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಸೀಸೆಯಲ್ಲಿದ್ದದ್ದನ್ನು ಔಷಧಿಯೆಂದು ಸೇವಿಸುವ ಮೂರ್ಖರೋಗಿಯ ಅನುಕರಣವಾದೀತೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ದುಸ್ತರ್ಕವನ್ನು ಎಂದಿಗೂ ಅನುಸರಿಸಬಾರದು. ಇಂಥ ತರ್ಕವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವವನು ಲೋಕವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೇ ತಪ್ಪುಹೆಜ್ಜೆಹಾಕುತ್ತಾ ಬಾರಿಬಾರಿಗೂ ಅನರ್ಥದ ಗುಂಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು ಸಂಕಟಪಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇದು ದುಸ್ತರ್ಕವೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ಹೇಗೆ ? ಒಂದೆರಡು ಸಲ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊರಳಾಡಿಸಿ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಇದೇ ಸರಿ - ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದೇನೂ ಸತ್ತರ್ಕವಾಗಲಾರದು. ಒಮ್ಮೆ ಒಬ್ಬ ಸಾಧುವೇಷಧಾರಿಯು ಒಂದು ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಓದುತ್ತಿದ್ದಾಗ 'ಉದ್ದನೆಯ ಗಡ್ಡವು ಮೂರ್ಖತನದ ಗುರುತು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವೊಂದು ಅವನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬಿದ್ದಿತಂತೆ. ಅವನು ಕೂಡಲೆ ತನ್ನ ಗಡ್ಡದ ಉದ್ದವನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡುಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಯೋಚಿಸಿ ಎಡಗೈಯಲ್ಲಿ ಗಡ್ಡವನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು 'ಇಷ್ಟುದ್ದವಿದ್ದರೆ ಸಾಕು' ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಅದರ ಕೆಳಗಿದ್ದ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಬಲಗೈಯಿಂದ

ದೀಪದ ಕುಡಿಯನ್ನು ಜೋಡಿಸಿಕೊಂಡನಂತೆ ! ಗಡ್ಡವು ಹೊತ್ತಿಕೊಂಡು ಕೈಯನ್ನೂ ಸುಟ್ಟು, ಅವನ ಮೌರ್ಖ್ಯವನ್ನು ದೃಢಗೊಳಿಸಿತೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವದೇನೂ ಅವಶ್ಯವಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಅಲ್ಪಜ್ಞರಾದ ನಮ್ಮಂಥವರು ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆಂದು ನಮ್ಮ ಕ್ಷುದ್ರಬುದ್ಧಿಗೆ ತೋರಬಹುದಾದ ತರ್ಕವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಮಾಡುವ ತೀರ್ಮಾನವೂ ಹೀಗೆ ಅನರ್ಥಕಾರಿಯೇ ಆಗುವ ಸಂಭವವಿದೆ.

ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ತರ್ಕವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಉತ್ತಮ ಎಂದು ಕೆಲವರಿಗೆ ತೋರಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಆಳವಾಗಿ ವಿಷಯ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯಜನರನೇಕರು ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾಗಿ ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವೆವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞರೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಪುರುಷರೆಂದೂ ಸಂಭಾವಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ತರ್ಕವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವದರಲ್ಲಿಯೂ ತೊಡಕುಗಳಿಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೆಲ್ಲರೂ ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ತರ್ಕವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಲ್ಲ. ಸಾಂಖ್ಯರ ತರ್ಕ, ವೈಶೇಷಿಕರ ತರ್ಕ - ಇವುಗಳು ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದರಂತೆ ಹಿಂದಿನವರ ತರ್ಕಕ್ಕೂ ಈಗಿನ ಕಾಲದವರ ತರ್ಕಕ್ಕೂ ತಾರತಮ್ಯವಿದೆ. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ತರ್ಕಸರಣಿಯೇ ಒಂದು ಹೊಸದಾರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಯಾವ ತರ್ಕವು ಸರಿಯಾದದ್ದೆಂಬುದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯಪ್ರಜ್ಞರಾದ ನಾವುಗಳು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಣಯಿಸೋಣ ? ಅವರವರ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರವರ್ತಕರನ್ನು ಅವರವರು ಸರ್ವಜ್ಞರೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಪುರುಷರೆಂದೂ ಬಗೆಯುತ್ತಿದಾರೆ ; ಕಿಂಚಿಜ್ಞರೂ ಯಾವ ಸಿದ್ಧಿಯೂ ಇಲ್ಲದವರೂ ಆದ ನಾವು ಯಾರನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವದು ? ತರ್ಕವು ನಿಲುಗಡೆಯಿಲ್ಲದ್ದಾಗಿದೆ ; ದರ್ಶನಗಳು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ ; ಇಂಥವನೊಬ್ಬ ಋಷಿಯ ಮತವನ್ನೇ ನಾವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಗಣಿಸಬೇಕು - ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ನಿರ್ಣಾಯಕಸಾಧನವೂ ದೊರಕಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಯಾವ ತರ್ಕವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸೋಣ ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಪ್ತವಚನವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದವರಿಗೂ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮನಗಾಣುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ತರ್ಕವನ್ನು ನಾವೇ ಈಗ ಹೊಸದಾಗಿ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಬೇಕಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯೇ ತನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವಿಶದಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಕೆಲವು ತರ್ಕಗಳನ್ನು ಉಪಾಹರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವದರ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಟ್ಟಿರುವ ಜಾತಿಯ ತರ್ಕವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ಸರ್ವಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿರಬೇಕಲ್ಲವೆ ? ಆ ತರ್ಕದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವು ಯಾವದು ? ಇದನ್ನು ನಾವು ಮೊದಲು

ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಯತ್ನಿಸಬೇಕು. ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವ ವಿಷಯವು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಈಗಲೇ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆಯೆಂದು ಆಗಲೆ ಹೇಳಿರುತ್ತೇನಷ್ಟೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶ್ರುತಿಸಮ್ಮತವಾದ ತರ್ಕವೆಂದರೆ ಆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಿರುವ ತರ್ಕವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ತಾನೇ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ತರ್ಕ, ದೃಷ್ಟಾಂತ - ಇವುಗಳ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದೆರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಯಾವ ದೊಂದನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ತಿಳಿದಂತೆ ಆಗುವದೋ ಅದೇ ಪರಮಾರ್ಥವು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ದೃಷ್ಟಾಂತ ಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಮಣ್ಣನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಮಣ್ಣಿನಿಂದಾಗಿರುವ ಮಡಕೆ, ಕುಡಿಕೆ, ಶ್ರಾವೆ - ಮುಂತಾದವುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿತಂತೆ ಆಗುವದು ; ಚಿನ್ನವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಚಿನ್ನದಿಂದಾಗಿರುವ ಕಡಗ, ಕಿರೀಟ - ಮುಂತಾದದ್ದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿತಂತೆ ಆಗುವದು ; ಕಬ್ಬಿಣವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಅದರಿಂದಾಗಿರುವ ಉಳಿ, ಬಾಚಿ, ಕುಡುಗೋಲು - ಮುಂತಾದದ್ದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿತಂತೆ ಆಗುವದು. ಅಲ್ಲವೆ ? ಇದರಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಆಕಾಶಾದಿಸಕಲಜಗತ್ತನ್ನೂ ಅರಿತಂತೆ ಆಗುವದು - ಎಂದು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವದನ್ನು ಯಾವದರ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವೆವೋ ಆ ಕಾರ್ಯವು ಆ ಕಾರಣವಸ್ತುವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಸ್ವತಂತ್ರವಸ್ತುವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರುವ ವಿಷಯವು. ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದಲೇ ಆಕಾಶ, ಕಾಲ, ವಾಯು, ತೇಜಸ್ಸು - ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಆಯಿತೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಈ ಜಗತ್ತು ಆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಆಗ ಏರ್ಪಡುವದು. ಈ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ನಾವು ಆಶ್ರಯಿಸಿದರೆ ಇಂಥ ಬೇರೆಯ ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನೂ ಉದಾಹರಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾರ್ಯವು ತನ್ನ ಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ ಎಂಬ ತರ್ಕವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳು ವದಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಅತ್ಯಂತವಿಲಕ್ಷಣ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ತೋರಿದರೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಎಂದಿಗೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವವಲ್ಲ ; ಆಮ್ಲಜನಕ, ಜಲಜನಕ - ಎಂಬ ಎರಡು ಅನಿಲಗಳಿಂದಾಗಿ ರುವ ನೀರು ತನ್ನ ಮೂಲಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಆ ಅನಿಲಗಳಿಗಿಂತ ರೂಪ, ಕಾರ್ಯ, ಹೆಸರು - ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿಯೂ ಅತ್ಯಂತವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿದ್ದರೂ ತತ್ತ್ವತಃ ಅವುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಸ್ವತಂತ್ರವಸ್ತುವಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? - ಎಂಬ ತರ್ಕವನ್ನು ನಾವು ಒಡ್ಡುವದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ತರ್ಕವು ಲೋಕಾನುಭವಸಿದ್ಧವಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳ

ಆಧಾರದಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಅನ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬಿದನ್ನು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಉತ್ತಮವಾದ ಸಹಾಯಕತರ್ಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಲೌಕಿಕವಾದರೂ ಶ್ರುತಿಸಮ್ಮತವಾದ ತರ್ಕವು ಎಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಈಗ ಇನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಮನದಂದುಕೊಳ್ಳಿರಿ. ಕನಸು, ಎಚ್ಚರ - ಎಂಬೀ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದಲೂ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಒಂದಿರುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವದರಿಂದಲೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಇಲ್ಲ ವೆಂತಲೂ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಟ್ಟು ಸದ್ರೂಪನಾದ ಪರಮಾತ್ಮ ನಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದಾಗಿಬಿಡುವದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಯಾವ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಇಲ್ಲದ ಸದ್ರೂಪನೇ ಎಂತಲೂ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ನಾವು ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮೂರಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲವೆಂತಲೂ ಸ್ವಪ್ನಜಾಗರಿತಗಳಲ್ಲಿ ಆಯಾ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವಂತಲೂ, ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಕಾಲದೇಶನಿಮಿತ್ತಗಳ ಹಂಗಿಲ್ಲದ ನಿರ್ವಿಕಾರನೆಂತಲೂ ತರ್ಕಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಶ್ರುತಿಸಮ್ಮತವಾದ ತರ್ಕವೇ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಿ ಬಗೆಬಗೆಯ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಯುಕ್ತಿಗಳ ಬಲದಿಂದಲೂ ಇವುಗಳ ಬೆನ್ನುಹಿಡಿದು ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಾದ ಹೊಸಯುಕ್ತಿಗಳೂ ಶ್ರುತಿಸಮ್ಮತವಾದ ಸತ್ತರ್ಕಗಳೆನಿಸುವವು. ಆ ತರ್ಕಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಶ್ರುತಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸುವದು ಶ್ರವಣಮನನಗಳೆಂಬ ಉಪಾಯಗಳಿಗೆ ಫಲವು. ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವದು, ಶ್ರುತಿಸಮ್ಮತವಾದ ಪಕ್ಷವನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸುವದು - ಇವುಗಳೇ ನಮ್ಮನ್ನು ಸಂಸಾರದ ಕತ್ತಲೆಯಿಂಧ ಮುಕ್ತಿಯ ನಿತ್ಯಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯುವ ಸಾಧನಗಳಾಗಿರುವವು.

ಶ್ರುತಿಯ ಪಕ್ಷವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸುವೆವೆಂಬುದು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಮತ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವ ಇತರ ಮತಾಂಧರ ಅನುಕರಣವಲ್ಲವೆ ? ಸತ್ಯವು ಎಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇನೆಂಬ ಸಂಕಲ್ಪವು ಜಿಜ್ಞಾಸುವಿಗೆ ಇರಬೇಕೇಹೊರತು ಒಂದಾನೊಂದು ಗ್ರಂಥದ ವಿಚಾರಸರಣಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತೇನೆಂಬ ದೃಢಾಗ್ರಹವು ಕೇವಲ ಮತಾಂಧತೆಯಲ್ಲವೆ ? - ಎಂದು ಕೆಲವರಿಗೆ ಶಂಕೆಯುಂಟಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವದೆಂಬುದು ಬರಿಯ ಗ್ರಂಥಾನುಸರಣವಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಯೆಂದರೆ ಏನು ? ಯಾವ ವಿಚಾರವು ಅಬಾಧಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಡುವದೋ, ಯಾವ ವಿಚಾರಕ್ರಮದಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಅನುಭವವು

ಕಾಲದೇಶಗಳ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟಿಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾಗಿರುವದೋ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ವಾಕ್ಯವೇ ಶ್ರುತಿಯು. ವಸಿಷ್ಠರು ಹೇಳಿದ ವಾಕ್ಯವಿದು, ಅಥವಾ ವಾಮದೇವರು ಹೇಳಿದ ವಾಕ್ಯವಿದು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ನಂಬಬೇಕು, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಿಮಗೆ ನರಕವಾಗುವದು - ಎಂದೇನೂ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ನಿಮ್ಮನಿಮ್ಮ ಪೂರ್ಣಾನುಭವವನ್ನು ನೋಡಿರಿ, ನಿಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಯಾವದೊಂದು ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಸಂಘಾತಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬೀಳದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಉಪಪಾದನೆಯ ಸಹಿತವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವಂಥ ದಿವ್ಯವಾಣಿಯೇ ಶ್ರುತಿಯು. ಇಂಥ ವೇದವಾಕ್ಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವವರು ಮತಾಂಧರೆಂದು ಯಾರುತಾನೆ ಹೇಳಲಾಪರು ? ವೇದವೆಂದರೆ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಡುವ ಸಾಧನವನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ವಾಕ್ಯವು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮೂಗಿನ ನೇರಕ್ಕೆ ನೋಡಿ ಕಲ್ಪಿಸುವ ದರ್ಶನಗಳೇ ಕುದರ್ಶನಗಳು ಎನ್ನಬೇಕು. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದಲೇ ಮನುವು "ಯಾವ ಸ್ಮೃತಿಗಳು ವೇದಬಾಹ್ಯಗಳಾಗಿರುವವೋ, ಮತ್ತು ಯಾವಯಾವವು ಕುದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ತಾರ್ಕಿಕದರ್ಶನಗಳೋ ಅವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪರಲೋಕವಿಚಾರಕ್ಕೆ ನಿಷ್ಫಲವಾಗಿರುವವು, ಏಕೆಂದರೆ ಅವೆಲ್ಲವೂ ತಮಸ್ಸಿಗೇ ನಮ್ಮನ್ನು ಒಯ್ದು ನಿಲ್ಲಿಸುವವು" ಎಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ತಾರ್ಕಿಕರ ಕುತರ್ಕಕ್ಕೂ ಶ್ರುತ್ಯನುಗೃಹೀತವಾದ ಅಥವಾ ಶ್ರುತಿಸಮ್ಮತವಾದ ತರ್ಕಕ್ಕೂ ಇರುವ ಮುಖ್ಯತಾರತಮ್ಯವೇನೆಂಬುದು ಈಗ ನಿಮಗೆ ತಿಳಿದಿರಬಹುದು. ತರ್ಕವು ಮೊದಲು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ ; ಅನುಭವದ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಅದು ಹುಟ್ಟಿ, ಜೀವಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತಾರ್ಕಿಕರು ತರ್ಕವನ್ನು ತರ್ಕಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರೂ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಅನುಭವವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ, ನಿಜ. ಆದರೆ ಅವರ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಅನುಭವವು ಅನುಭವಾಭಾಸವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಎಂದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಯ ಅನುಭವವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಇಲ್ಲವೆ ಅಪೂರ್ಣವಾದ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಣುವ ಅನುಭವವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಅವರು ತರ್ಕವನ್ನು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಪಕ್ಷದ ಸಾಧನೆಗೆಂದೇ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರು ತ್ವಾಚ್ಛಿರಸ್ಕವಾದ (ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಎಂಬರ್ಥದ ಪಂಚಮೀವಿಭಕ್ತಿಯ) ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ಮರುಳುಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಅಥವಾ ಶ್ರುತಿಸಮ್ಮತವಾದ ತರ್ಕವು ಹಾಗಲ್ಲ ; ಅದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾಗುವ ಪೂರ್ಣಾನುಭವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ಹುಟ್ಟಿ, ಅನುಭವವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದರಲ್ಲಿಯೇ ಕೊನೆಗಾಣುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತನಗೆ ನಿಃಶ್ರೇಯಸವೇ ಆಗಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವ ಮುಮುಕ್ಷು

ಗಳು ಅನುಭವಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೇ ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಶ್ರವಣ ಮಾಡಬೇಕು ; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳ ಹಾದಿಯನ್ನೇ ಹಿಡಿದು ಸತ್ತರ್ಕವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವ ಮನನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಇವೆರಡನ್ನೂ ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಮಾಡುವದರಿಂದ ತತ್ತ್ವದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಆಗಿದ್ದ ಕುಕಲ್ಪನೆಗಳು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ತೊಲಗುವವು ; ಎಲ್ಲಾ ಸಂಶಯಗಳೂ ಕತ್ತರಿಸಿಹೋಗುವವು ; ಇವುಗಳಿಂದಾದ ಅನುಭವದಿಂದಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿಸಮಾಧಾನಗಳು ನೆಲಸುವವು. ಇದೇ ನಮಗೆ ದೊರಕಬಹುದಾದ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವು. ನಿಮಗೆ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಬಾಧಿತವಾಗದ ತತ್ತ್ವವನ್ನರಿತುಕೊಂಡು ಆನಂದದಿಂದ ವಿಹರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಆಶೆಯು ಇದೆಯೇನು ? ಹಾಗಾದರೆ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ಶ್ರವಣವನ್ನೇ ಮಾಡಿರಿ, ಅವುಗಳು ಬೋಧಿಸುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವಾದ ಸತ್ತರ್ಕವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರಿ ; ಆ ಬಳಿಕ ನೀವು ಬಂದುಮುಟ್ಟುವ ತೀರ್ಮಾನದ ಅನುಭವವೇ ನಿಮ್ಮ ಇಷ್ಟಾರ್ಥವಾದ ನಿತ್ಯತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವದು.

೭.೨. ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಾಗಿರುವ ತರ್ಕ

ಆತ್ಮನನ್ನು ಸರ್ವಸಾಕ್ಷಿಯೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಅದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮಭಾವವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವಂತೆ ಉಪದೇಶಿಸುವದೇ ವೇದಾಂತದ ಗುರಿ. 'ತವಾನ್ತರಾತ್ಮಾ ಮಮ ಚ' ಆ ಪರಮಾತ್ಮನು ನಿನಗೂ ನನಗೂ ಅಂತರಾತ್ಮನು, 'ಸ ಏಷ ನೇತಿನೇತ್ಯಾತ್ಮಾ' ಆ ಇವನು ಇದಲ್ಲ, ಇದಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದ ನಿರ್ವಿಶೇಷಾತ್ಮನು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥದ ಜೊತೆಗೆ 'ಇದಂ ಸರ್ವಂ ಯದಯಮಾತ್ಮಾ' ಇದೆಲ್ಲವೂ ಈ ಆತ್ಮನೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ನಿಲ್ಲುವ ಅರ್ಥವೇ ಇದು.

ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಶದಮಾಡಿ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಅನುಭವಾಂಗವಾದ ತರ್ಕವೆನ್ನುವರು. ಯಾರಿಗೆ ಅದ್ವಿತೀಯಪರಮಾತ್ಮನೇ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನು ಎಂಬುದು ಉಪದೇಶಮಾತ್ರದಿಂದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲವೋ ಅಂಥವರಿಗೆ ಈ ತರ್ಕದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವವು. ಈಗ ಇಂಥ ಮೂರು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವೆವು :

ಮೊದಲನೆಯದು ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರು ಮೈತ್ರೇಯಿಗೆ ಇದನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬೋಧಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ನಗಾರಿಯನ್ನು ಹೊಡೆಯುವಾಗ ಆಗುವ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳ ವಿಶೇಷಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವೆಲ್ಲ ನಗಾರಿಯ ಶಬ್ದ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆಯೇ ವೀಣಾಶಬ್ದಗಳ ವಿಶೇಷಗಳೆಲ್ಲ ವೀಣಾಶಬ್ದ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿವೆ.

ಇದರಂತೆ ಶಂಖದ ಶಬ್ದ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನೂ ಅರಿಯಬೇಕು. ಇಂಥ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಶೇಷಗಳೆಲ್ಲ ಶಬ್ದ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದರಂತೆ ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ - ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷಗಳು ಎಲ್ಲವೂ ಅಡಕವಾಗಿವೆ. ಇನ್ನೂ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೋದರೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಜ್ಞೇಯದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಅದು ಸ್ವಪ್ನಜಾಗರಿತಗಳೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಚಿದ್ರೂಪವು ಅನುಗತವಾಗಿದ್ದು ಆ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಆ ಜ್ಞೇಯವು ಬೇರೆಯಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಯಾವ ಜ್ಞೇಯವೂ ಇಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಕೊನೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷಭಾವವು ಹೊರಗಿನ ಅನಾತ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಇದ್ದರೂ ಚಿದ್ರೂಪವು ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಗತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದೂ ಸಾಮಾನ್ಯವೇ ಎಂದು ಅಧ್ಯಾರೋಪದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಆತ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ.

ಎರಡನೆಯದು **ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವಪ್ರಕ್ರಿಯೆ**. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನುಗತವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಯವು ಹುಟ್ಟುವಾಗ, ಇರುವಾಗ, ಲಯವಾಗುವಾಗ - ಕಾರಣದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಎಂದಿಗೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಜಗತ್ತು ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಕಾರಣ, ಜಗತ್ತು ಕಾರ್ಯವು - ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಕ್ರಮ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಾರಣವು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಯವು ಮುಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಕಾಲವು ಆಧಾರವಲ್ಲ ; ಜಗತ್ತಿಗೂ ಅದು ಆಧಾರವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಮುಂದಾಗಿರುವದೆಂಬಂಶವನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟೇ ಇಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ ; ಇದರಂತೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಜಗತ್ತು ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನೇ ಎಲ್ಲವು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಇನ್ನು ಮೂರನೆಯದು **ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆ**. ಇದು ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಜೀವನು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದಲ್ಲಿಯೂ ದೋಷಯುಕ್ತನಾಗಿರುವನೆಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದೆ ಎಂದು ಕೆಲವರ ನಂಬಿಕೆ. ನಿಜವೇನೆಂದರೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷಭಾವವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರಮಾಡುವಂತೆಯೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವಂತೆಯೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅವಸ್ಥೆಯೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವನು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಂತನಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವನೆಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೇ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಉದ್ದೇಶವು.

ಪ್ರಪಂಚವೆಂದರೇನು ? ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಹರಡಿಕೊಂಡು ತೋರುವ ಭೇದದ ಜಗತ್ತು. ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಪ್ರಪಂಚವೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯರು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಅವರ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರವೊಂದೇ ವಿಚಾರ ಮಾಡತಕ್ಕ ಅವಸ್ಥೆ ; ಕನಸು ತನಿನಿದ್ರೆಗಳನ್ನು ಅವರು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕೈಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಮತ್ತು ಅವರ ಪರಮಗುರುಗಳಾದ ಗೌಡಪಾದರ ಮತದಲ್ಲಿ ಜ್ಞೇಯವೆಂದರೆ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ, ಆಧಿಭೌತಿಕ, ಅಧಿದೈವಿಕ - ಎಂದು ವಿಭಕ್ತವಾಗಿ ತೋರುವದೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಉಪಾಧಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಈ ಉಪಾಧಿಯೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಪ್ಪಿ ಇದರ 'ನಕಲು' ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬರಿಯ ಮಿಥ್ಯಾಪ್ರಪಂಚವೊಂದು ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕನಸು, ಎಚ್ಚರ - ಇವೆರಡನ್ನೂ ಆತ್ಮನು ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ ; ಆದರೆ ಒಂದವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವದೊಂದೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ನಾನು, ನಾನು - ಎಂಬ ಪ್ರಮಾತೃರೂಪವೊಂದು ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ; ಅದೇ ನಮ್ಮ ಪ್ರಪಂಚದ ಕೇಂದ್ರವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಮಾತೃವಿಗಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನು. ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಒಟ್ಟುಪ್ರಪಂಚವೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚರಿತವಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚನು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಮನಗಾಣುವದಕ್ಕೆ ಸ್ವಪ್ನಜಾಗ್ರತ್ತುಗಳೆರಡು ಸರ್ವಸಮವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗುವ ಸ್ವಪ್ನದ ಸ್ಮರಣೆಯನ್ನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತಾರದೆ ಆ ಎರಡು ಅನುಭವಗಳನ್ನೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೋಲಿಸಿ ಈ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸ್ವಪ್ನವು ಜಾಗ್ರತ್ತೆಂದೇ ತೋರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಇನ್ನು ಸುಷುಪ್ತಿಯ ವಿಚಾರ. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆರಡೂ ಕನಸಿನಂತೆ ಮಿಥ್ಯವೇ ಆಗಿದ್ದು ಅಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು ಒಂದು ಕರಣದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ - ಎಂಬ ರೂಪದ ಪ್ರಪಂಚವು ತೋರುತ್ತಿರುವದು. ಆದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿದೆ ; ಅಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ನೋಡುವ ವಿಶೇಷವಿಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಆತ್ಮನ ಸ್ವಭಾವ. ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬದ್ಧವಲ್ಲ. ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವವು ಮೂರು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ ; ನಿಜವಾಗಿ ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯಚಿನ್ಮಾತ್ರನೆಂಬುದು ಈ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಾನುಭವಾನುಸಾರಿಯಾದ ತರ್ಕದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

---

11. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯದರ್ಶನಗಳ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಿಮರ್ಶೆ :

೭೩. ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಯೋಜನ :

ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ನಾವು ವೇದಾಂತದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ ವಾದಗಳನ್ನೂ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ ಆಗಿಹೋಗಿರುವ ದರ್ಶನಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಅವಶೇಷಗಳನ್ನೂ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಇಷ್ಟರಿಂದಲೇ ವೇದಾಂತದ ವಿಚಾರಪದ್ಧತಿಯ ಹೋಲಿಕೆಯಿಲ್ಲದ ಹಿರಿಮೆಯು ಓದುಗರಿಗೆ ಮನದಟ್ಟಾಗಿರಬೇಕು. ಆದರೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳು ಪರಮಾರ್ಥಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ವಿಮರ್ಶೆಗಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಭೂಭಾಗದಲ್ಲಿ ವೇದದ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳನ್ನು ಬೆರಗುಮಾಡಿರುವ ಮಹಾಘಟಿಕರು ಆಗಿಹೋಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆ ಘಟಿಕರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರ ಪ್ರಭಾವವು ಈಗಲೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಮೇಲೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯಸಂಸ್ಕೃತಿಯುಳ್ಳ ನಮ್ಮ ದೇಶದವರ ಮೇಲೂ ಬಿದ್ದಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯದರ್ಶನಗಳು ಯಾವ ಯಾವ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಹೊರಟಿರುತ್ತವೆ ? ಅವುಗಳು ವಿಚಾರಕರ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಸೆಳೆಯುವಂಥ ಯಾವ ಮನನಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆಡವಿರುತ್ತವೆ ? ಆ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕೊರತೆಯಿದ್ದದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೊಸ ವಾದಗಳು ಹೊರಬೀಳುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಾಯಿತು ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವದು ವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಲ್ಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉತ್ತಮಸಾಧನವಾಗುವದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯದರ್ಶನಗಳ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಈ ಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲುಪಕ್ರಮಿಸಿರುತ್ತೇನೆ.

ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯವಿಮರ್ಶಕರನೇಕರು ವೇದಾಂತದರ್ಶನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಆಳವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲಾರದೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕದೋಷಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶದವರಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವರು ಕುರುಡರನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸುವ ಕುರುಡರಂತೆ ಆ ವಿಮರ್ಶಕರ ಮಾತನ್ನು ನಂಬಿ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಅವರು ಹೇಳುವ ಕುಂದುಕೊರತೆಗಳು ಇರುವವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲುಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ದೇಶಾಭಿಮಾನದಿಂದ ವಂಚಿತರಾಗಿ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ದರ್ಶನಕಾರರಿಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯದರ್ಶನಕಾರರಿಗೆ ಸಮಾನವಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹೇಗಾದರೂ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕೆಂಬ ದುರಭಿಮಾನವನ್ನು ತಳೆದು ಮೇಲೆ ಮೇಲೆ ನೋಡಿದರೆ ಕಾಣಬಹುದಾದ ಹೋಲಿಕೆಗಳಿಂದ ಮೋಸಹೋಗಿ ಇಗೋ ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ವೇದಾಂತವು ಫ್ರೆಸ್ಸರನ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಅಡಕಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ, ಇಲ್ಲಿ

ಹೆಗಲನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದೆ ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾ ವೇದಾಂತವನ್ನೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥವರ ಕಣ್ಣನ್ನು ತೆರೆಯುವದಕ್ಕೂ ಈ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯದರ್ಶನದ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಉಪಕಾರಕವಾಗುವದೆಂದು ನಾನು ನಂಬಿರುತ್ತೇನೆ.

೭೪. ಗ್ರೀಕರ ದರ್ಶನಗಳ ಸ್ಥಾನ :

ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ನಾವು ಗ್ರೀಕರ ಮುಖ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಅತ್ಯವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಾಚೀನಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಗ್ರೀಕರು ಮಾತ್ರವೇ ನಿಜವಾದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆಂದೂ ಮಿಕ್ಕವರೆಲ್ಲರೂ ಬರಿಯ ಪೌರಾಣಿಕಕಲ್ಪನೆಗಳು, ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ ಇವೆರಡನ್ನು ಕುರಿತ ವಾದಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೊರಗೆಡವಿರುತ್ತಾರೆಂದೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯವಿದ್ವಾಂಸರನೇಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಈಗಿನ ಯುರೋಪಿಯನ್ನರ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಕಟ್ಟಡಕ್ಕೆ ತಳದಲ್ಲಿರುವ ಅಡಿಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಗ್ರೀಕ್‌ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ಒಂದು ಪ್ರಧಾನಭಾಗವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಗ್ರೀಕರ ದರ್ಶನಗಳ ವಿಚಾರವು ಸಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ಫಿಲಾಸಫಿ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ, ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಮತ್ತು ಅರ್ವಾಚೀನ ಎಂದು ಮೂರು ಭಾಗಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಕೃತವಾದ ಗ್ರೀಕದರ್ಶನಗಳು ಪ್ರಾಚೀನಭಾಗಕ್ಕೆ ಸೇರತಕ್ಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರೀಕರೇ ಅಲ್ಲದೆ ಗ್ರೀಕನಾಗರಿಕತೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಪ್ರಾಚೀನರು ಹೊರಪಡಿಸುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಮರ್ಶಿಸುವದು ವಾಡಿಕೆಯಾಗಿದೆ.

ಗ್ರೀಕರ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಪೂ.ಆರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಾಯಿತು. ಆ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಚಾರವೇ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿತ್ತು ; ಆಮೇಲೆ ಬರುಬರುತ್ತಾ ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗ್ರೀಕರು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರು. ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ವಿಚಾರಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಪಿಂಡಾಂಡದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ನಮ್ಮವರ ಕ್ರಮವು ಗ್ರೀಕರಲ್ಲಿ ತಲೆಕೆಳಗಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ತರ್ಕ, ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ, ರಾಜನೀತಿ, ಸಾಹಿತ್ಯವಿಮರ್ಶೆ ಮುಂತಾದವುಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗಲೂ ಹೊರನೋಟದಿಂದಲೇ ನೋಡುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ಈ ದೃಷ್ಟಿದೋಷವು ಗ್ರೀಕರ ಬೆನ್ನುಹತ್ತಿದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ವಿಚಾರಸರಣಿಗೆ ಇಂದಿಗೂ ಹತ್ತಿಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಜೀವನದ ಪರಮಧ್ಯೇಯವು ಯಾವದು ? ಎಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲುಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು

ಮಾಡಿರುವದು ಗ್ರೀಕರ ಕ್ರಮವು; ತತ್ತ್ವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಿ ಸಾಧನವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂಬ ವೇದಾಂತಗಳ ಕ್ರಮವು ಅವರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಗ್ರೀಕರ ಈ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕರು ಬಹುಕಾಲ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದದ್ದ ರಿಂದಲೂ ಗ್ರೀಕದರ್ಶನಗಳನ್ನು ನಾವು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಸಮಾಲೋಚಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೭೫. ಗ್ರೀಕದರ್ಶನಗಳ ಸ್ವಭಾವ

ಮೊದಮೊದಲು ತಲೆದೋರಿದ ಗ್ರೀಕದರ್ಶನಗಳು ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚವನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದರ ಸಾರವೇನು ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟವು. ಆ ಸಾರವು ಯಾವದೋ ಒಂದೇ ಒಂದು ತತ್ತ್ವ ವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಮನನವಿಚಾರದಿಂದ ಅದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದೆಂಬ ಭರವಸೆಯಿಂದ ಅವರು ಹೊರಟಿದ್ದರು. ನೀರು, ಗಾಳಿ, ಬೆಂಕಿ ಅಥವಾ ಮತ್ತೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ತತ್ತ್ವವು ಜಗತ್ತಿನ ಸಾರವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಹಲವು ದರ್ಶನಕಾರರು ಸಾಧಿಸತೊಡಗಿದ್ದರು. ಸಂಖ್ಯಾತತ್ತ್ವವೇ ಜಗನ್ಮೂಲವೆಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಅಚಲರೂಪವಾಗಿರುವದೆಂದು ಕೆಲವರು, ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಅಚಲವಾಗಿದ್ದರೂ ಪರಮಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುವ ಅವಯವಗಳ ಸಂಯೋಗವಿಯೋಗ ಗಳಿಂದ ವಿಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುವದೆಂದು ಕೆಲವರು, ಜಗತ್ತಿನ ಚಲನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಮನಸ್ಸೊಂದುಂಟೆಂದು ಕೆಲವರು, ಹೀಗೆಲ್ಲ ಆ ವಿಚಾರಕರು ಬಗೆ ಬಗೆಯ ವಾದಗಳನ್ನು ಮುಂದೊಡ್ಡುತ್ತಿದ್ದರು.

ಇಂಥ ಸಮಯಕ್ಕೆ ತಾರ್ಕಿಕದರ್ಶನಗಳು (Idealist) ಎದ್ದುಕೊಂಡವು. ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರು ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದದ್ದರಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಪರ ಮಾರ್ಥವೆಂಬುದೊಂದುಂಟೆ ? ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಶಯವುಂಟಾಯಿತು. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯಿದೆಯೆಂಬುದೇ ವಾದ ಗ್ರಸ್ತವಾಯಿತು. ಅವರವರಿಗೆ ಅವರವರು ತಿಳಿದುಕೊಂಡದ್ದೇ ಪರಮಾರ್ಥವು, ಅವರವರಿಗೆ ಅವರವರ ನಡತೆಯೇ ಧರ್ಮವು, ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನವು ಬಂದೊದಗಿತು. ಇಂಥದ್ದೊಂದು ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಬೇಕು ? ಸದ್ವರ್ತನೆಯೆಂಬುದು ಯಾವದು ? ಈಶ್ವರನ ನಿಜವೇನು ? ರಾಜನೀತಿಯ ಮತ್ತು ರಾಜಶಾಸನದ ಒರೆಗಲ್ಲು ಯಾವದು ? ಈ ಜಗತ್ತಿನ ನಿಜವೇನು ? ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮಾನವನ ಸ್ಥಾನವು ಯಾವದು ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಪುನರಾಲೋಚನೆಮಾಡ ಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯುಂಟಾಯಿತು.

ಈ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ (Socratis) (ಕ್ರಿ.ಪೂ.೪೬೯-೩೯೯) ಎಂಬ ಮಹಾತ್ಮನೊಬ್ಬನು ಅಥೆನ್ಸು ನಗರದಲ್ಲಿ ಅವತರಿಸಿದನು. ಆತನು ತರ್ಕದಿಂದಲೇ ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಾದ ಸತ್ಯವಾದದ್ದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಬಹುದೆಂಬುದನ್ನೂ ಇದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ಅವಶ್ಯವೆಂಬುದನ್ನೂ ಜನರಿಗೆ ಮನವರಿಕೆಮಾಡಿಸಿದನು. ಸರಿಯಾದ ನಡತೆ ಯಾವದೆಂಬುದನ್ನೂ ತರ್ಕದಿಂದ ನಿರ್ಧರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಸಾಕ್ರೆಟಿಸನು ಜನರಿಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟನು. ಜ್ಞಾನವೇ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂಬುದನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮದೇಶದಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಸಾರಿದ ಕೀರ್ತಿಯು ಈ ಮಹಾಪುರುಷನಿಗೆ ಸಲ್ಲತಕ್ಕದ್ದು. ಸಾಕ್ರೆಟಿಸನು ತನ್ನ ಸತ್ಯಪ್ರಿಯತೆಯಿಂದಲೂ ಸೌಜನ್ಯದಿಂದಲೂ ಜನರಿಗೆಲ್ಲ ಮೇಲುಪಜ್ಞೆಯಾಗಿದ್ದನು. ಇವನು ನಾಸ್ತಿಕ್ಯವನ್ನು ಹರಡಿ ಯುವಕರನ್ನೆಲ್ಲ ಕೆಡಿಸುತ್ತಿರುವನೆಂಬ ಸುಳ್ಳು ಆರೋಪಣೆಯಿಂದ ಅವನಿಗೆ ವಿಷಪಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಸಿ ಕೊಲ್ಲಿಸಿದರೂ ಅವನು ಜನರಮೇಲಿನ ಪ್ರೇಮವನ್ನಾಗಲಿ ರಾಜಭಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಲಿ ತಗ್ಗಿಸಲಿಲ್ಲ. ಈತನು ತಾನೇ ಹೊಸಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಿಲ್ಲವಾದರೂ ಇವನ ಶಿಷ್ಯರು ಆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಪೂರ್ತಿಗೊಳಿಸಿದರು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ಲೇಟೋ, ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ - ಈ ಇಬ್ಬರಿಂದ ಈತನ ಕೀರ್ತಿಯು ವಿಸ್ತರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅವರು ತರ್ಕ, ನೀತಿ, ರಾಜನೀತಿ, ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ - ಇವುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ತಮ್ಮ ನಿಶ್ಚಿತಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನತತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವದು, ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಸಾಧನವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವದು, ಮಾನವಜೀವನವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವದು, ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವಾಗ ಮನಸ್ಸಿಗೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವದು - ಇವು ಅವರ ದರ್ಶನಗಳ ವಿಶೇಷಗಳು.

ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನ ತರುವಾಯ ಬಂದ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನೀತಿಯ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ಮುಂದಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಪರಮೋದ್ದೇಶವೇನು ? ಎಂಬುದೇ ಅವರ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸುಖವೇ ಕೊನೆಯ ಉದ್ದೇಶವೆಂದು ಒಂದು ತಂಡದವರೂ, ನೀತಿವಂತನಾಗಿ ಬಾಳುವದೇ ಆ ಉದ್ದೇಶವೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ತಂಡದವರೂ, ತರ್ಕದಿಂದ ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿದ್ದರು. ಇಬ್ಬರಿಗೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಿಂದ ಮೂಢವಿಶ್ವಾಸಗಳು ತೊಲಗಿ ಸುಖವು ದೊರಕುವದೆಂದು ಒಬ್ಬರ ನಂಬಿಕೆಯಾದರೆ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವಾಗಿರುವ ಮಾನವನು ಹೇಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವದೇ ಆ ವಿಚಾರದ ಫಲವೆಂದು ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ನಂಬಿದ್ದರು. ಈ ಬರಿಯ ನೀತಿಯ ವಿಚಾರವು ಜನರಿಗೆ ಸಾಕೆನಿಸುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ

ಧಾರ್ಮಿಕವಿಚಾರವು ತಲೆಯೆತ್ತಿಕೊಂಡಿತು. ಗ್ರೀಕರಿಗೆ ಯಹೂದ್ಯರೇ ಮುಂತಾದವರ ಧರ್ಮಗಳ ಸಂಸರ್ಗವಾದದ್ದರ ಫಲವಾಗಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪ, ಅವನಿಗೂ ಮಾನವನಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ - ಮುಂತಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತಲೆಗೆ ಹತ್ತಿಸಿಕೊಂಡರು. ಇಲ್ಲಿಗೆ ಗ್ರೀಕರ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಕೊನೆಯಾಯಿತು. ಅವರು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಧಾರ್ಮಿಕವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೇ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಕೊನೆಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮಗ್ನರಾಗಿಬಿಟ್ಟರು.

೭೬. ಪ್ಲೇಟೋ ದರ್ಶನ :(ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೪೨೭ ರಿಂದ ೩೪೭)

ಸಾಕ್ರೆಟೀಸನ ಪ್ರಭಾವವು ಪ್ಲೇಟೋ ಮತ್ತು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಈ ಇಬ್ಬರ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ವಿಚಾರಸರಣಿಯ ಮೇಲೆ ಇಂದಿಗೂ ಬಿದ್ದಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಇಬ್ಬರು ತತ್ತ್ವಚಿಂತಕರ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಯುರೋಪಿನ ಅಥವಾ ಅಮೆರಿಕದ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನೂ ಮುಂದೆ ಇಡುವಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಭರತಖಂಡದ ವಿಚಾರಪ್ರವಾಹವು ಹೇಗೋ ಉಕ್ಕಿಹರಿದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರನ್ನು ಒಂದಿಷ್ಟು ಅಲುಗಾಡಿಸಿದೆ ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅವರು ವೇದಾಂತದಿಂದ ಕಲಿತುಕೊಂಡಿರಬಹುದಾದ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪಭಾಗವನ್ನು ಅವರಿಂದಲೇ ತಿಳಿದುಕೊಂಡೆವೆಂದು ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಹಿಂಜರಿಯುತ್ತಲೇ ಇದ್ದಾರೆ. ಆ ತತ್ತ್ವಗಳು ಪ್ಲೇಟೋವಿನಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲಿನಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಶುದ್ಧರೂಪದಿಂದ ಬೀಜರೂಪವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ತಾವು ತೆಗೆಯುವ ಹೊಸಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಆ ದಾರ್ಶನಿಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೇ ಹೊಸ ಅರ್ಥವನ್ನಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಯೋಚಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ಲೇಟೋ ಬರೆದಿರುವ "ಸಂಭಾಷಣೆ" ಗಳಲ್ಲಿ ಆತನು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನೂ ತುಂಬಿರುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ವಿಚಾರಭಾಗವಿದೆ, ಕವಿತೆಯಿದೆ, ವಿಜ್ಞಾನವಿದೆ, ಕಲಾವಿಮರ್ಶೆಯಿದೆ. ಸಂಭಾಷಣೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪಾತ್ರವು ಆತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡುವದು ಕೂಡ ಕಷ್ಟವೆಂದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಆತನ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡುತ್ತೇನೆ.

ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದಾಗುವ ಅರಿವು, ಅವಿಚಾರಿತಾಭಿಪ್ರಾಯ - ಇವೆರಡನ್ನೂ ದಾಟಿದ ಮೇಲೆಯೇ ನಮಗೆ ನಿಜವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಂಟಾಗುವದು. ಇದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ರಸಿಕತೆಯಿರಬೇಕಾದದ್ದು ಅವಶ್ಯ. ರಸಿಕತೆಯಿಂದ ತತ್ತ್ವಾಭಿಲಾಷೆಯೂ ಅದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯತತ್ತ್ವಗಳ ಜ್ಞಾನವೂ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ವಿಶೇಷಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯಭಾವ

ವೊಂದರಲ್ಲಿ ಅಡಕಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು, ಸಾಮಾನ್ಯಭಾವಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಗಳಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸುವದು - ಇದೇ ವಿಚಾರದ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯಭಾವಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮನನಮಾಡುವ ಕೌಶಲವೇ ತರ್ಕವಿದ್ಯೆಯು. ಯಾವನಾದರೊಬ್ಬನು ನೀತಿವಂತನೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ 'ನೀತಿ' ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯಭಾವವು ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರಬೇಕು; ಹಾಗೆ ತಿಳಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅವನು ನೀತಿವಂತನೆ, ಅಲ್ಲವೆ - ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದು. ಸಾಮಾನ್ಯಭಾವ (idea) ಗಳೆಂಬಿವು ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕರಾಗಿರುವವರನ್ನೆಲ್ಲ ನೋಡಿ, ಅಥವಾ ಅವರಲ್ಲಿ ಅನೇಕರನ್ನು ನೋಡಿ, ನಾವು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತನವೆಂದರೇನೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯಭಾವವನ್ನು ಊಹಿಸಿ ತೆಗೆಯುವದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಶೇಷದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತನವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ, ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಿ ನಮಗೆ ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಅವೇ ಅದನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಉಂಟುಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಮಾನವನಿಗೆ ಉಂಟಾಗಬೇಕಾಗಿರುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಮೂಲವಾಗಿ ಅವನ ಮನದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯಭಾವಗಳು ಬಂಡವಾಳವಾಗಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತವೆ.

ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಪ್ರಪಂಚವು ವಿಕಾರಿಯಾಗಿ ಅನಿತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಅದು ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಅಸತ್ತಾಗಿದೆ. ನಿಜವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಂಟಾಗಬೇಕಾದರೆ ನಮಗೆ ಪದಾರ್ಥಗಳ ನಿತ್ಯವಾದ ನಿರ್ವಿಕಾರವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಸಾಮಾನ್ಯಭಾವರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರ ನಿತ್ಯನಿರ್ವಿಕಾರವನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲದು. ಸಾಮಾನ್ಯಭಾವದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಶೇಷಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅಸಾಧಾರಣಧರ್ಮಗಳು ಸೇರಿರುವವಷ್ಟೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯಭಾವವೆಂಬುದು ಮಾನಸವೆಂದೇ ನಾವು ಭಾವಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯಭಾವಗಳೆಂಬಿವು ಮನುಷ್ಯನ ಮಾನಸವ್ಯಾಪಾರಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಅವು ದೇವರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಭಾವಗಳು ಕೂಡ ಅಲ್ಲ. ಅವು ತಮಗೆ ತಾವೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವವಾಗಿವೆ. ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅರಿವಿಗೂ ಇರವಿಗೂ ಇರುವ ಹೊಂದಿಕೆಯಲ್ಲವೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯಭಾವಗಳಿಗೆ ಬೆಲೆ ಇರಬೇಕಾದರೆ ಅವಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ವಿಷಯಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರಬೇಕು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸುಂದರವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಮೊದಲೇ ಸೌಂದರ್ಯದ ಭಾವನೆ ಇರಬೇಕು ; ಈ ಭಾವನೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಶುದ್ಧವಾದ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಸೌಂದರ್ಯವೆಂಬುದೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಲ್ಲದೆ ಇದ್ದರೆ ಈ ಜ್ಞಾನವು ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಲಾರದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಸತ್ಯ, ಶುಭ ಮುಂತಾದ ಭಾವಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ಮೂಲಭಾವಗಳು ನಿತ್ಯವಾಗಿ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾಗಿ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಬಿಂಬಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರಬೇಕು. ಆ ಮೂಲಬಿಂಬಗಳ

(archetype) ಅಪೂರ್ಣವಾದ ಆಭಾಸಗಳು ಈ ಹೊರಗೆ ತೋರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳು. ವಿಶೇಷಪದಾರ್ಥಗಳು ಬಂದುಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಆಕೃತಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಹಾಗೆಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳಾದ ವಿಶೇಷ ಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ ; ಆದರೆ ಮೂಲವಾದ ಬಿಂಬವು ಆಕೃತಿಯು ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯಭಾವವು ಒಂದೇ ಒಂದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಆಕೃತಿಗಳು ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾವಗಳು ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟಿರುತ್ತವೆ ; ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿಯ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದು ಸಾಮಾನ್ಯಭಾವವಿರುತ್ತದೆ. ದ್ರವ್ಯಗಳು, ಗುಣಗಳು, ಕ್ರಿಯೆಗಳು, ಸಂಬಂಧ - ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯಭಾವಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ.

ಈ ಸಾಮಾನ್ಯಭಾವಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತೆ ತಾರತಮ್ಯಭಾವವಿರುತ್ತದೆ ; ಅವು ಗಳಲ್ಲಿ ಪರಾಪರವಿಭಾಗವಿರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪರಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ''ಶುಭ'' ಎಂಬುದಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದಾಚೆಗೆ ಮೇಲಿನ ಸಾಮಾನ್ಯಭಾವವು ಯಾವದೂ ಇರುವ ದಿಲ್ಲ. ನಿಜವಾಗಿ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ ನಿಜವಾಗಿ ಶುಭರೂಪವಾಗಿಯೂ ಇರು ವದು ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವವು. ಈ ಭಾವಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವವಿಲ್ಲದ ಬಹುತ್ವವಿಲ್ಲ. ಬಹುತ್ವವಿಲ್ಲದ ಏಕತ್ವವಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆಲ್ಲ ಶುಭವೆಂಬ ಭಾವವೇ ಅಧಿಷ್ಠಾತೃ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಈ ಭಾವಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿರುವ ಸ್ಥೂಲಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ವೇನು ? ಎಂದರೆ ಆಗಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯಭಾವಗಳ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯಭಾವಗಳು ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಅಪೂರ್ಣ-ಅನಿತ್ಯವಿಷಯಗಳಾಗಿ ತೋರುವದು ಹೇಗೆ ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವದಷ್ಟೆ. ದೃಶ್ಯಪ್ರಪಂಚದ ಈ ಅಪೂರ್ಣತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ''ಪ್ರಕೃತಿ'' ಎನ್ನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ತತ್ತ್ವವೊಂದಿದೆಯೆಂದು ಪ್ಲೇಟೋವಿನ ಹೇಳಿಕೆಯಿದೆ. ಇದು ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂಬುದು ಯಾವದೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಮತಭೇದವಿದೆ. ಅದಂತಿರಲಿ, ನೀರೂಪವಾದ, ನಿರುಪಾಖ್ಯವಾದ, ಅಸತ್ತಾದ - ಈ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಭಾವ ಪ್ರಪಂಚದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಹೊರಗಿನ ದೃಶ್ಯಪ್ರಪಂಚವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಕೃತಿಯು ಅಥವಾ ಭಾವವು ಕುರ್ವತ್ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ; ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂಬುದು ಸಹಕಾರಿಕಾರಣ ವಾಗಿದೆ. ಭಾವ ಪ್ರಪಂಚವು ಶುಭವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅಶುಭ ವಾಗಿರಬೇಕಾಯಿತು. ಅಂತೂ ಇವೆರಡರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇಂದ್ರಿಯಜ್ಞಾನ, ಅವಿಚಾರಿತಾಭಿಪ್ರಾಯ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಶರೀರವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ; ಭಾವಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವಾಗ ಮಾತ್ರ ಅದು

ಶುದ್ಧ ವಿವೇಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶರೀರಭಾಗವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಶುದ್ಧವಾದ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಆ ಬಂಧದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಹೊಂದಬೇಕಾಗಿದೆಯೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ದೃಶ್ಯಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಪ್ರತಿಬಿಂಬರೂಪವಾದ ವಿಷಯಗಳು ವಿಚಾರಪ್ರಚೋದಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ; ಇಂದ್ರಿಯಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಾವಗಳು ಉದ್ಬುದ್ಧವಾಗುವವೇ ಹೊರತು ಅದರಿಂದ ಅವು ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲೇ ಕಂಡಿದ್ದ ಭಾವಗಳನ್ನು ಜೀವನು ಮರೆತಿರುತ್ತಾನೆಂದೂ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅವುಗಳ ನೆನಪು ಮತ್ತೆ ಬರುವದೆಂತಲೂ ಪ್ಲೇಟೋ ಎಣಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯೇ, ಶರೀರಸಂಯೋಗಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲೇ ಜೀವನು ಇದ್ದಿರಬೇಕು ಎಂದು ಆತನು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿರುತ್ತಾನೆ.

೭೭. ಪ್ಲೇಟೋಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸಮಾಲೋಚನೆ :-

ಪ್ಲೇಟೋಸಿದ್ಧಾಂತವು ಯುರೋಪು ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಹುಟ್ಟಿದ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಸಂಪ್ರದಾಯಪ್ರವರ್ತಕವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲವು ಸಾಮಾನ್ಯಭಾವಗಳಲ್ಲಿರುವದೇ ಹೊರತು ಇಂದ್ರಿಯಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಹೊರಪಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯಭಾವಗಳು ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಿರುವುದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವಾಗ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಇರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕ ಯುಕ್ತಿಯೇನೂ ಇಲ್ಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಭಾವಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನವಲಂಬಿಸದೆ ತಾವೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವವೆಂಬುದಂತೂ ಕೇವಲ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯಭಾವಗಳು ನಮಗೆ ಆಗುವಾಗ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಅವು ಹಿಗ್ಗುವದೂ ಕುಗ್ಗುವದೂ ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಐಶ್ವರ್ಯ, ಬಡತನ, ಹೆಂಡತಿ, ಮಗ ಮುಂತಾದ ಭಾವಗಳು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಈ ಭಾವಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವವೆಂದೂ ಇವುಗಳು ಭಾವಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣರೂಪದಿಂದ ಇರುವವೆಂದೂ ಹೇಗೆ ನಂಬಬಹುದು ? ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಜ್ಞಾನವೂ ಶರೀರಸಂಬಂಧವೂ ಅಡಚಣೆಯಾಗಿರುವವೆಂದು ನಂಬುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ? ಜೀವನು ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವದು ಯಾವಾಗಲಾದರೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆಯೆ ? ಇದನ್ನು ಪ್ಲೇಟೋ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಕಾಣಲಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯಭಾವಗಳು ದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು 'ಭಾವಗಳು' ಎಂದು ಬಹುವಚನವಾಚ್ಯವಾಗಿ

ವ್ಯವಹರಿಸುವದು ಹೇಗೆ ? ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನೂ ಪರಾಪರಭಾವವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಹೇಗೆ ? 'ಶುಭ' ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೇಲಿನ ಸಾಮಾನ್ಯಭಾವ ವೆಂಬುದು ಯಾವ ಆಧಾರದಿಂದ ? ನೈತಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದವರಿಗೆ 'ಶುಭ'ವು ಉತ್ತಮಸಾಮಾನ್ಯಭಾವವೆಂದು ತೋರಿದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿ ದವರಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪರಸಾಮಾನ್ಯವು ಉತ್ತಮವಾಗಿ ತೋರಲಾರದೆ ?

ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಸೂಚಿಸಿರುವ ಕೆಲವು ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಪರಿಹಾರಮಾಡುವದು ಅಪೂರ್ಣಾನುಭವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವ ಯಾವ ದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಕಷ್ಟ ಸಾಧ್ಯವೇ. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಕಷ್ಟಪರಂಪರೆಗೆ ಬೀಜವನ್ನು ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ಲೇಟೋ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಓದುಗರು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

೭೮. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ದರ್ಶನ (ಕ್ರಿ.ಪೂ.೩೮೪-೩.೨೨) :-

ಪ್ಲೇಟೋವಿನ ಶಿಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯನಾದವನು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನು. ಆತನು ತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಂದಲೂ ಬೆಳಕಿಗೆ ತಂದ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯಗಳಿಂದಲೂ ಅವನೊಬ್ಬ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಋಷಿ ಎಂಬಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿನ ಗೌರವವನ್ನು ಯುರೋಪಿನವರು ಅವನಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುವಂತೆ ಆಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಈಚೆಗೆ ಯಾವ ವಿದ್ಯಾಪ್ರಸ್ಥಾನವು ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಹೊರಟಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲಿನಲ್ಲಿ ಬೀಜವಿದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹವಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆತನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ನ್ಯೂನತೆಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಬಹಳ ಸಂಕೋಚ ದಿಂದಲೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನು ಪ್ಲೇಟೋವಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಕಂಡುಬಂದ ಕೊರತೆ ಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸರಿಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದನು. ಸಾಮಾನ್ಯಭಾವಗಳು ಅಥವಾ ಆಕೃತಿ ಗಳು ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಸಾರವೆಂಬುದೂ ಮೂಲಭೂತವಾದವುಗಳೆಂಬುದೂ ನಿಜ; ಆದರೆ ಅವು ಇಂದ್ರಿಯವೇದ್ಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಹೊರಚ್ಚಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ಆ ಪ್ರಪಂಚ ದೊಳಗೇ ಇದ್ದು ಅದಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತವೆ- ಎಂಬುದು ಆತನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ನಾವು ಕಾಣುವ ಇಂದ್ರಿಯವೇದ್ಯಪ್ರಪಂಚವು ಪ್ಲೇಟೋ ಹೇಳಿದಂತೆ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯಲ್ಲ. ಅದು ಸತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಆತನು ನಂಬಿದ್ದನು. ಈ ನಂಬಿಕೆಯು ಆತನಿಗೆ ಅನೇಕ ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನವಿಷಯಗಳನ್ನು ಆಲೋಚಿಸು ವದಕ್ಕೆ ನೆರವಾಯಿತು.

ಪ್ರಪಂಚದ ತತ್ತ್ವವೇನೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಅವನು ತನ್ನದೇ ಒಂದು ಹೊಸಸಿದ್ಧಾಂತ ವನ್ನು ತೆಗೆದನು. ಡೆಮಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ಎಂಬಾತನು ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣವು ಪರಮಾಣು

ಗಳೆಂದು ವಾದಿಸಿದ್ದನು ; ಪ್ಲೇಟೋವು ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಸಾಮಾನ್ಯಭಾವಗಳೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದನು. ಆರಿಸ್ಟಾಟಲನು ಈ ಎರಡು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ನಡುತರವಾದ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೊರಕ್ಕೆ ತಂದನು. ಸಾಮಾನ್ಯಭಾವವು ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರಲಾರದು. ದೃಶ್ಯವಾದ ವಿಕಾರಪ್ರಪಂಚವು ಆಕೃತಿಯ ನೆರವಿಲ್ಲದ ಬರಿಯ ನಿಷ್ಕಾರಣವಾಗಿ ಚಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿಮಾತ್ರವೂ ಆಗಿರಲಾರದು. ಪ್ಲೇಟೋ ಹೇಳಿದಂತೆ ದೃಶ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯಭಾವದ ಅಪೂರ್ಣಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಅವು ನಿಜವಾದ ದ್ರವ್ಯಗಳೇ. ಆದರೆ ಪದಾರ್ಥದ ತಿರುಳು ಆಕೃತಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ; ಆಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಪದಾರ್ಥವು ಯಾವ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿರುವದೋ ಅದರ ಸಾಧಾರಣಧರ್ಮಗಳೇ. ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲ ವಿಕಾರಮಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಪ್ರಕೃತಿಯು (matter) ; ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವದಾದರೂ ಧರ್ಮವು ಇದ್ದೇಇರಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಅದರೊಡನೆ ಆಕೃತಿ (form) ಯೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆಕೃತಿಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿವೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದು ಕೊಂಡೇ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿ, ತಾವು ಮಾರ್ಪಡದೆ ಇದ್ದರೂ ಜಗತ್ತಿನ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಆಕೃತಿಗಳು - ಎರಡೂ ಅತ್ಯವಶ್ಯ. ಒಂದಾನೊಂದು ಕಲಾ ವಿಶೇಷದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವಾತನು ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾವ ವನ್ನೂ, ಒಂದು ಆಕೃತಿಯನ್ನೂ ಇಟ್ಟು ನೋಡಿರಬೇಕಷ್ಟೇ ; ಅದು ಅವನ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಆಕೃತಿಕಾರಣವೆನಿಸುವದು. ಅದನ್ನು ಏತರಿಂದ ಮಾಡುತ್ತಾನೋ ಆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವೂ ಅವನಿಗೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಚಾಲನೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರವರ್ತಕಕಾರಣವೂ ಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಯಾವ ಅಂತ್ಯ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೋ ಆ ಪ್ರಯೋಜಕಕಾರಣವೂ ಬೇಕು. ಇದರಂತೆ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಈ ನಾಲ್ಕು ಕಾರಣಗಳಿರುತ್ತವೆ; ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಆಕೃತಿಯೂ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಚಾಲನಕಾರಣವೆಂಬುದು ಆಕೃತಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ಆಕೃತಿ, ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂಬಿವೆರಡೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಕಾರಣಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆಯೆಂದೂ ಇವೆರಡೂ ಅವಿ ಭಕ್ತವಾದ ಒಂದೇ ಪೂರ್ಣವಾಗಿದ್ದರೂ ವಿವೇಕದಿಂದ ಇವುಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಕೊಂಡು ಅರಿಯಬಹುದೆಂದೂ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆಕೃತಿಯ ವಶದಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ವಿಕಾರಗಳೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಕಾರಣ ಪ್ರಕೃತಿ ದೋಷದಿಂದ ಕೆಲಕೆಲ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣರೂಪವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಒಂದೇ ಸಮನೆ ಚಲಿಸುತ್ತಲೇ ಇದೆಯಷ್ಟೆ; ಇದಕ್ಕೆ ತಾನು ಚಲಿಸದೆ ಮಿಕ್ಕದ್ದನ್ನು ಚಲಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಚಾಲಕನೊಬ್ಬನು ಅತ್ಯವಶ್ಯವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸ

ಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಚಲಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ ಚಲನೆಗೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗದೆ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಆ ಚಾಲಕನೇ ಪರಮೇಶ್ವರನು.

"ಯಾವನಾದರೊಬ್ಬ ಉದ್ಯೋಗಿಯು ಒಂದಾನೊಂದು ಮಾದರಿಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವಂತೆ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನು (Demiurge) ಭಾವ ಪ್ರಪಂಚದ ಮಾದರಿಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಪೂರ್ತಿಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಭೂತಚತುಷ್ಟಯದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬ ವಿರಾಡಾತ್ಮನನ್ನು (world-soul) ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ವಿರಾಡಾತ್ಮನನ್ನು ದೃಶ್ಯಾ-ದೃಶ್ಯವಾದ ಮನಸ್ಸು, ಭೂತವಸ್ತುಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಏರ್ಪಡಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಿರಾಡಾತ್ಮನೇ ಮೂಲಚಾಲಕನು, ಎಲ್ಲಾ ಚಲನೆಗೂ ಕಾರಣನು; ಇದು ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದ್ದು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಸೌಂದರ್ಯ, ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಸಂಗಾನ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಈ ವಿರಾಡಾತ್ಮನಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಜೀವರನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುತ್ತಾನೆ" - ಎಂದು ಪ್ಲೇಟೋ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದನು. ಇದು ಅವನ ಶಿಷ್ಯನಾದ ಆರಿಸ್ಟಾಟಲನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ತನ್ನ ಸನ್ನಿಧಿಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಚಲಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಅವನೇ ಪ್ರಪಂಚದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಸೌಂದರ್ಯ, ಚಟುವಟಿಕೆ - ಇವಕ್ಕೆಲ್ಲ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಅವನು ಸಾರಿದನು. ಈಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವೇ ಅವನ ವ್ಯಾಪಾರವು ; ಅವನು ಆಪ್ತಕಾಮನು, ಇಚ್ಛಾರಹಿತನು, ಶುದ್ಧಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನು, ಸರ್ವಜ್ಞನು, ಸುಖದುಃಖರಹಿತನು, ಪರಮಾನಂದಮಯನು, ಪರಿಪೂರ್ಣನು ಎಂಬುದು ಆರಿಸ್ಟಾಟಲನ ಉಪದೇಶವು.

ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಕುರಿತ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದೂ ಮಿಕ್ಕ ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಗೌಣತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆಂದೂ ಆರಿಸ್ಟಾಟಲನು ಹೆಸರಿಟ್ಟಿದ್ದನು. ಆತನು ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳು, ಪರಮಾರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ - ಇವೆರಡನ್ನೇ ಅಲ್ಲದೆ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ, ತರ್ಕ ಇವನ್ನೂ ವಿಚಾರಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ.

ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ರೆಟಿಸನೂ ಪ್ಲೇಟೋವೂ ತಳಹದಿಯನ್ನು ಮೊದಲೇ ಹಾಕಿದ್ದರಾದರೂ ಅದನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಕ್ರಮಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ, ಆರಿಸ್ಟಾಟಲನೇ ಮೂಲಪುರುಷನು. ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದೆ ಪರಮಾರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕಕೂಡದೆಂದು ಆತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿತ್ತು. ಸರಿಯಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ ? - ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದು ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಉದ್ದೇಶ. ವಿಚಾರವೆಂದರೆ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯರೀತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವದು, ಸಾಮಾನ್ಯದಿಂದ ವಿಶೇಷವನ್ನು (syllogism) ತೆಗೆಯುವದು ಎಂದರ್ಥ. ನ್ಯಾಯವೇ ವಿಚಾರದ ಮೂಲಾಕಾರವೆಂಬುದನ್ನು

ಕಂಡುಹಿಡಿದು ಅದಕ್ಕೆ ಹೆಸರನ್ನಿಟ್ಟವನು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನು. ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಅಭ್ಯುಪಗತಾಂಶ (premise) ದಿಂದ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಹೊಸವಿಷಯವನ್ನು ನಿಗಮನಮಾಡುವ ವಿಚಾರಣೆಯೇ ನ್ಯಾಯವು. ಇದರಲ್ಲಿ ಮೂರು ಅವಯವಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದೊಂದು ಅವಯವದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುತ್ತದೆ (judgement). ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗಳೆಂಬ (propositions) ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ (೧) "ಮನುಷ್ಯರು ಮರ್ತ್ಯರು (೨) ದೇವದತ್ತನು ಮನುಷ್ಯನು (೩) ಆದ್ದರಿಂದ ದೇವದತ್ತನು ಮರ್ತ್ಯನು" - ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರೆಲ್ಲ ಸಾಯುವವರೆಂಬ ಒಂದು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ; ದೇವದತ್ತನು ಮನುಷ್ಯನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಸಾಯುವವನು ಎಂಬ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಊಹಿಸಿದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಾನುಮಿತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯಭಾವ (concepts) ಗಳನ್ನು ಪದಗಳಿಂದ (terms) ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆರಿಸ್ಟಾಟಲನು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಸ್ವರೂಪ, ಭೇದ, ಸಂಬಂಧ, ಸಾಧನ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ವರ್ಗೀಕರಣಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಈಗಿನ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ತರ್ಕಗ್ರಂಥಕಾರರು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಆತನ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ವಿಶೇಷಗಳೂ ಆಕೃತಿಗಳೂ ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧವಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಮಾನವನ ಬುದ್ಧಿಗೆ ವಿಶೇಷದಿಂದ ಅದರ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಅದೇ ಜಾತಿಯ ಮಿಕ್ಕವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಅದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಮಾನ ಧರ್ಮವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಿಕೊಂಡು ಅರಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಆಕೃತಿಗಳು ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವು ಸತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಆಕೃತಿಗಳು ಹೇಗೆ ಪದಾರ್ಥಗಳ ತತ್ತ್ವವಾಗಿರುತ್ತವೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ವಿಚಾರತತ್ತ್ವಗಳೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಈ ತತ್ತ್ವಗಳ ಅರಿವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ಆಗುವದಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅರಿವು ಇರವುಗಳೆರಡೂ ಹೊಂದಿಗೆಯಾಗಿರುವವೆಂಬುದು ಎಂದರೆ ಅರಿವು ಇರವಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೆಂಬುದು ಆರಿಸ್ಟಾಟಲನ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಭಾವನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದಿರಲಿ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಗಳ ಅನುಭವದಿಂದ ಸಾಮ್ಯಭಾವಗಳ ಅರಿವು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಆಗುತ್ತಿರುವದಷ್ಟೆ ! ಇದರಿಂದ ವಿಚಾರಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯಭಾವಗಳು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೆಂದೂ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅವು ಮೊದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವವೆಂದೂ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಶೇಷಗಳಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಮಾನ್ಯಾನುಮಿತಿ (induction) ಯು ಸಾಮಾನ್ಯದಿಂದ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ವಿಶೇಷಾನುಮಿತಿ (deduction) ವಿಷಯ ಸಾಧನೆಗಾಗಿ ಸಾಧಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಿಶೇಷವನ್ನು ಸಿದ್ಧ

ಗೊಳಿಸುವದೇ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಮೋದ್ದೇಶವಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯಾನುಮಿತಿಯು ಮೊದಲು ಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಆರಿಸ್ಟಾಟಲನು ಇಂದ್ರಿಯಪ್ರಧಾನ ವಾದಿಗಳನ್ನೂ ಯುಕ್ತಿ ಪ್ರಧಾನವಾದಿಗಳನ್ನೂ ಒಂದುಗೂಡಿಸಿದಂತಾಯಿತೆಂದು ಕೆಲ ವರು ಬಗೆಯುತ್ತಾರೆ.

೭೯. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನ ದರ್ಶನದ ವಿಮರ್ಶೆ :-

ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನ ಮತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯಲ್ಲ ; ಸತ್ಯ ವಾಗಿದೆ. ಈ ಸತ್ಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಯಾವಾಗಲೂ ಹೀಗೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಪರಮೇಶ್ವರನ - ತಾನು ಚಲಿಸದೆ ಚಲಿಸುವಾತನ - ಜ್ಞಾನವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ ಸೃಷ್ಟ ವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ಆಕೃತಿಗಳಂತೆ ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ, ಒಂದ ರೊಡನೆ ಹೀಗೆ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಆಕೃತಿಪ್ರಕೃತಿಗಳು ಯಾವಾಗ ಏಕೆ ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಮೊದಲು ಮಾಡಿದವು ? ಯಾವಾಗಲೂ ಅವು ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರುವವೆನ್ನುವದಾದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಏನು ? ಈ ಜೋಡಿಯು ನಿತ್ಯ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಅವುಗಳ ಚಲನೆಗೆ ಆದಿಕಾರಣನಾಗಿರುವನೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವೇನು ? ಪರಮೇಶ್ವರನು ನಿತ್ಯತೃಪ್ತನೆಂದೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾಮ ಗಳೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳುವ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ, ಆತನಲ್ಲಿ ಜಗದ್ವ್ಯಾಪಾರವು ಇಂಥ ದ್ದೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಯಿತೆಂದು ಒಪ್ಪುವದು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಸಾಧ್ಯವಾದೀತು ? ಇದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ. ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಮಾನಧರ್ಮಗಳು ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಆಕೃತಿಗಳೂ ಆಗಿರುವವೆಂಬುದೊಂದು ಈ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಒಗಟಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣು ತ್ತದೆ. ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಅವು ಮೊದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಅವು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳ ಧರ್ಮವಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿಯೊಡನೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ ಎಂದೇ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗು ತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯೊಡನೆ ನಿತ್ಯಸಂಬದ್ಧವೇ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆಗ ಅವು ಮೊದಲೇ ಇದ್ದ ವೆಂದು ಹೇಳುವ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವಿರುವದಿಲ್ಲ, ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶ ವಿರುವದಿಲ್ಲ. ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತರ್ಕದಿಂದ ಅರಿಯುವಾಗ ಯಾವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಯಾದರೂ ಆಕೃತಿಪ್ರಕೃತಿಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗಲಿ ; ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆಕೃತಿಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರ ವಾಗಿದ್ದವೆ, ಇಲ್ಲವೆ ? ಇದ್ದದ್ದಾದರೆ ಪ್ಲೇಟೋಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಭೇದವೇನು ?

ಪದಾರ್ಥಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವದಕ್ಕೆ ಹವಣಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುವವೆಂದೂ ಆಯಾ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಇರವನ್ನು ಪಡೆದಂತಾಯಿತೆಂದೂ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ

ಸಂಭಾವನೀಯವಾದ (possibility) ಆಕೃತಿಯಿರುತ್ತದೆ ; ಆಕೃತಿಯು ಅದರ ನಿಜ ರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ಥೂಲರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ಸಂಭಾವನೀಯರೂಪದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಆಕೃತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬೀಜವು ಸಂಭಾವನೀಯವೃಕ್ಷವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರ ಪ್ರಕೃತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತ್ಯಾಕೃತಿಗಳು ತಾರತಮ್ಯಭಾವದಿಂದ ಪರಾಪರವಿಭಾಗವುಳ್ಳವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದು ಈ ದರ್ಶನದ ಒಂದು ಹೇಳಿಕೆ. ಎರಡು ಸತ್ಯವಾಗಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿ, ಆಕೃತಿ, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಆಕೃತಿಯೇ ನಿಜವಾದ ಇರವು ಎಂಬ ಭೇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೋ ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ.

ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳು ಸಿಕ್ಕಬಹುದೆಂಬುದೇನೋ ನಿಶ್ಚಯ. ಆದರೆ ವ್ಯಾಪ್ಯವ್ಯಾಪಕಭಾವದಿಂದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವ ತರ್ಕದಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥಾನ್ವೇಷಣೆಗೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವು ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಅದೇನೆಂದರೆ : ವ್ಯಾಪ್ಯವ್ಯಾಪಕಭಾವವು ದೇಶಕಾಲಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹೆಚ್ಚುದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಚ್ಚುಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದನ್ನೇ ವ್ಯಾಪಕವೆಂದು ನಾವು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಬಗೆಯುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಕಾಲದೇಶಗಳ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವಾಗ ವ್ಯಾಪ್ಯವ್ಯಾಪಕವು ಯಾವ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬಂದೀತು ? ಪ್ಲೇಟೋವಾಗಲಿ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನಾಗಲಿ ಕಾಲದೇಶಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ತತ್ತ್ವವೊಂದುಂಟೆ ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯಭಾವಗಳೆಂಬ ಆಕೃತಿಯು ಬೇಕು ; ಆ ಆಕೃತಿಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳೂ ಬೇಕು. ಬಾಹ್ಯದೃಶ್ಯದ ಮೂಲವನ್ನು ಪ್ಲೇಟೋವಿನಂತೆ ಅಸತ್ತೆಯೆಂದಾದರೂ ಕರೆಯಿರಿ, ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್‌ನಂತೆ ಆಕೃತಿರಹಿತ ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದಾದರೂ ಕರೆಯಿರಿ, ಆಕೃತಿಪ್ರಕೃತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ತತ್ತ್ವವೊಂದುಂಟೆ ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಈ ತರ್ಕವೂ ಯಾವ ಉತ್ತರವನ್ನೂ ಹೇಳಲಾರದು.

೮೦. ಗ್ರೀಕರ ಧಾರ್ಮಿಕದರ್ಶನಗಳು :-

ಗ್ರೀಕ್ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ಲೇಟೋ, ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಇಬ್ಬರನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಿಕ್ಕವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಗ್ರೀಕರು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನೀತಿಯ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಎಣಿಸಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಸಾಕ್ರೆಟಿಸನ ಮರಣಾನಂತರವೂ ಜನರ ನೀತಿಪ್ರಿಯತೆಯು ಉತ್ತಮವಾಗಲಿಲ್ಲ ; ಪ್ಲೇಟೋ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನ ಅನಂತರವೂ ನೀತಿವಿಚಾರದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯು ಹೆಚ್ಚಾಗಿತ್ತು. ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂಬುದು ಯಾವದು ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹುಡುಕುವದೇ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶ

ಆಯಿತು. ಎಪಿಕ್ಯೂರಸ್ ಎಂಬಾತನ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಸುಖವೇ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂದು ವಾದಿಸಿದರು. ಮತ್ತೊಂದು ಪಂಗಡದವರು (stoics) ಮಾನವ ನಿಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದು ಸುಖವಲ್ಲ, ಒಳ್ಳೆಯ ನಡತೆ, ಯೋಗ್ಯತೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಇಬ್ಬರು ವಾದಿಗಳಿಗೂ ನೀತಿವಿಚಾರವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಪರಮಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವೂ ಅವಶ್ಯವೆಂದು ತೋರಿದ್ದರಿಂದ ನೀತಿಯೆಂದರೆ ಯಾವದು ? ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಲಕ್ಷಣವೇನು ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೂ ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅವರು ವಿಚಾರಕ್ಕಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರು.

ಆದರೆ ಇದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಸಂಶಯವಾದಿಗಳೂ ತಲೆಎತ್ತಿಕೊಂಡರು. ಯಾವದೊಂದನ್ನೂ ನಾವು ನಿಜವೆಂದು ನಂಬುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಪದಾರ್ಥಗಳ ತೋರಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸಬಲ್ಲವೇ ಹೊರತು ಅವುಗಳ ನಿಜ ವೇನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾರವು. ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಕ್ಕೂ ವಿಚಾರಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಾದರೆ ಯಾವದು ಸರಿಯೆಂದು ನಂಬುವದು ? ಯಾವದನ್ನಾದರೂ ಸರಿಯೆಂದು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸು ವದಕ್ಕೆ ಒಂದನ್ನು ನಿಜವೆಂದು ನಂಬಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ; ಇದು ಆತ್ಮಾಶ್ರಯವೆಂಬ ದೋಷವು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ರುಜುವಾತುಮಾಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂದು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ನಿಲುಗಡೆಯೇ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಅನವಸ್ಥೆ ಎಂಬ ದೋಷವು. ಅಂತೂ ವಿಚಾರವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವೆಂದಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವದೂ ನಿಜವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಲ್ಲವಾಯಿತಾಗಿ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕೊನೆಯ ಮಾತೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದಾಯಿತು. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಸಂಭಾವನಾಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಕೆಲಸವು ಸಾಗಬಹುದು ; ಆದರೆ ಇದೇ ಪರಮಸತ್ಯವೆಂದು ಮಾತ್ರ ನಂಬುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ವಿಷಯವು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೊಂದೊಂದು ಬಗೆಯಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವದ ರಿಂದಲೂ ಆಯಾ ಜ್ಞಾತೃವಿನ ಸ್ಥಿತಿಗೂ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೂ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಒಬ್ಬನಿಗೇ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಈ ವಾದಿಗಳು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಬಂದರು. ಕಾರ್ಯಕಾರಣ, ಈಶ್ವರಾಸ್ತಿತ್ವ, ಮುಂತಾದ ಯಾವ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅವರ ಮತವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಸಂಶಯ ವಾದದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕರನೇಕರು ವಾದಿಪ್ರತಿವಾದಿಗಳ ಭೇದಗಳನ್ನು ಅಷ್ಟುಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಎಣಿಸದೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮವೆಂದು ತೋರಿ ಬಂದ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡು "ಸಾರಗ್ರಾಹಿವಾದ" (Ecclesiasticism) ಎಂಬ ದೊಂದು ಹೊಸವಾದವನ್ನು ತೆಗೆದರು. ಗ್ರೀಸು ದೇಶವು ರೋಮನ್ನರ ಅಧೀನ ರಾಷ್ಟ್ರ ವಾದ ಮೇಲೆ ರೋಮನ್ನರು ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು.

ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಮತವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸಮಾವಿಷ್ಟವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿತು. ಸುಖವೇ ಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂಬ ವಾದವಾಗಲಿ, ವಿಶ್ವಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ತನ್ನ ನಡೆಯನ್ನು ತಿದ್ದುವದೇ ಮಾನವನ ಜನ್ಮದ ಉದ್ದೇಶವೆಂಬ ವಾದವಾಗಲಿ, ಯಾವದನ್ನೂ ಖಂಡಿತವಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಹೇಳಲಾಗುವಂತಿಲ್ಲವೆಂಬ ಸಂಶಯವಾದವಾಗಲಿ, ಎಲ್ಲಾ ವಾದಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದಿಷ್ಟು ಒಳ್ಳೆಯದಿದ್ದೇ ಇದೆ ಎಂಬ ಸಾರಗ್ರಾಹಿವಾದವಾಗಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಪ್ಪಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹಲವು ಜನರಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಯೇ ಗತಿಯೆಂದು ತೋರಿತು. ಈಜಿಪ್ಟ್ ಬಾಲ್ಬಿಯ ದೇಶಗಳ ಧರ್ಮಗಳ ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಯಹೂದ್ಯಧರ್ಮದ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಗ್ರೀಕರ ವಿಚಾರ ಸರಣಿಯು ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಯ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತಿರುಗುವಂತಾಯಿತು. ಕೆಲವರು ಯಹೂದ್ಯರ ಮತ್ತು ಗ್ರೀಕರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಒಂದು ತತ್ತ್ವದರ್ಶನವನ್ನು ತೆಗೆದರು ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಪೈಥಾಗೊರಸ್ಸಿನ ಉಪದೇಶಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಹೊಸದೊಂದು ವಿಶ್ವಧರ್ಮವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು ; ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಪ್ಲೇಟೋಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಹೊಸದೊಂದು ಧಾರ್ಮಿಕಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹವಣಿಸಿದರು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೊಸವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುವದು, ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳ ಉಪಯೋಗ, ಯೋಗ ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ ದರ್ಶನವನ್ನೂ ಸಾಯುಜ್ಯವನ್ನೂ ಪಡೆಯಬಹುದೆಂದು ಬೋಧಿಸುವದು - ಇವುಗಳು ಹೆಚ್ಚಾದವು. ನವೀನ ಪ್ಲೇಟೋಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಅವಿಕೃತನಾಗಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಹೊರ ಹೊಮ್ಮಿಸಿರುತ್ತಾನೆಂಬವಾದ (emen - ation)ವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಜೀವನು ಪರಿಶುದ್ಧನಾಗಿ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಪರಮೇಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುವನೆಂದೂ ಉಪದೇಶಿಸಿದೆ. ಈ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಅದ್ವೈತಿಗಳ ಮತ್ತು ಯೋಗಿಗಳ ಸಂಬಂಧವೇನಾದರೂ ಆ ದೇಶದವರಿಗೆ ಆಗಿದ್ದಿತೆ ? ಎಂಬುದು ವಿಚಾರಮಾಡತಕ್ಕ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಇದರ ನಿಜವು ಹೇಗೆ ಇರಲಿ, ನವೀನ ಪ್ಲೇಟೋಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕೇವಲ ಉಪದೇಶರೂಪದಿಂದ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದ ಅನುಭವದ ಆಧಾರದಿಂದ ಯಾವದೊಂದನ್ನೂ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ.

೮೧. ಕ್ರಿಸ್ತಿಯನ್ ವಾದಗಳು :-

ಗ್ರೀಕರು ಕ್ರಿಸ್ತಿಯನ್ನರ ಸಂಸರ್ಗವನ್ನು ಪಡೆದ ಮೇಲೆ ಅವರ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಪರಿಣಾಮವು ಹೊಸಧರ್ಮದವರ ಮೇಲೂ ಆಯಿತು. ಮೊದಮೊದಲಿನ ಕ್ರಿಸ್ತಿಯನರು ತಮ್ಮ ಮತದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದ ತತ್ತ್ವವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಗ್ರೀಕರ

ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಕ್ರಮಪಡಿಸಿ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟರು. ಪಶ್ಚಿಮ-ರೋಮಿನ ಚಕ್ರಾಧಿಪತ್ಯವು ಪರಾಕ್ರಾಂತವಾದಮೇಲೆ ಜನರ ವಿಚಾರ ಸರಣಿಯು ಬಹಳ ಮಾರ್ಪಾಡನ್ನು ಹೊಂದಿತು. ಅಲ್ಲಿಂದೀಚೆಗೆ ಕ್ರಿಸ್ತಿಯನ್‌ವಾದ ಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದುಕೊಂಡ ಸಾಮಾನ್ಯಾಸ್ತಿತ್ವವಾದ (realisam), ನಾಮಧೇಯವಾದ (nominalisam) ಈ ಎರಡು ಬಹುಕಾಲ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದವು. ಪ್ಲೇಟೋಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಸಾಮಾನ್ಯಭಾವಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವವೆ, ಇಲ್ಲವೆ ? ಅವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವ ಭಾವನೆಗಳೆ ? ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೆಂಬುದು ಬರಿಯ ಮಾನಸಧರ್ಮವಿಶೇಷವೆ, ಅಥವಾ ತಾನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಿಂದ ಅದರ ಅರಿವಾಗುವದೆ ? ಎಂಬ ವಿಚಾರವು ಆ ಕಾಲದವರಿಗೆ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡಿತು. ಕ್ರಿಸ್ತಿಯನ್ ಜನರು ಪ್ಲೇಟೋಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿ ದರು. ಈಶ್ವರ, ಮಾನವಜಾತಿ, ಕ್ರೈಸ್ತರ ಸಂಘ - ಎಂಬಿವುಗಳೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯಭಾವಗಳೇ ಹೊರತು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ತ್ವ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಎಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅವರಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯಾಸ್ತಿತ್ವವಾದವು ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿ ತೋರಿರಬೇಕು. ನಮ್ಮ ದೇಶದ ತಾರ್ಕಿಕರು ಘಟಾದಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸತ್ಯವಾದ ಘಟತ್ವಾದಿ ಜಾತಿಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದದ್ದಕ್ಕೆ ಇದನ್ನು ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ಕೆಲವರು ತತ್ತ್ವಚಿಂತಕರು ಈ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳು ಈಶ್ವರನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಿ ದ್ದರು. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳ ವಾದಗಳೂ ಹನುಮಂತನ ಬಾಲದಂತೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಹೋಗಿತ್ತು !

ಹೀಗೆ ಕ್ರಿಸ್ತಿಯನ್ ಮತದ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಯುಕ್ತಿಗೆ ಹೊಂದಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹಲವರು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಈ ಹಾದಿಯು ವ್ಯರ್ಥಪ್ರಯಾಸವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವದೆಂದು ಇದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅನುಭವವನ್ನೇ ತಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಪ್ರಮಾಣ ವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡರು. ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನೇ ಧ್ಯಾನದಿಂದ ತಿಳಿಯುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ ಎಂಬು ದನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸುವದೇ ಅವರ ಉದ್ದೇಶವು. ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಮಹಾಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ರುವದರಿಂದ ಅವನಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಈ ವಿಕಾರ ಪ್ರಪಂಚವು ಪರಮೇಶ್ವರನಿಂದಲೇ ಬಂದಿದ್ದು ಕೊನೆಗೆ ಆ ಪರಮೇಶ್ವರನಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದಾಗಿಬಿಡುವ ದೆಂದೂ ಕೆಲವರು ಧ್ಯಾನವಾದಿಗಳ ಮತವಾಗಿತ್ತು. ಸರ್ವವೂ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಎಂಬ ಈ ವಾದವನ್ನು (Pantheism) ಕ್ರೈಸ್ತಸಂಘವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿತು. ಸರ್ವವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂಬ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಈ ವಾದವೇ ಎಂದು ಅನೇಕ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ಭ್ರಮಿಸಿ ಅದನ್ನೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ.

ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಜನರಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ನಾನಾಮತಗಳುಂಟಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಈ ವಾದಪ್ರಭೇದಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾರ್ಪಾಡುಂಟಾಯಿತು. ಆರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಮುಂತಾದ ಗ್ರೀಕರ ಗ್ರಂಥಗಳು ಅರಬ್ಬಿಭಾಷೆಯಿಂದ ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಭಾಷೆಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾದವು. ಕ್ರಿಸ್ತಿಯನ್ ತಾರ್ಕಿಕರ ಮೇಲೆ ಅರಬ್ಬಿತತ್ತ್ವಚಿಂತಕರ ನೆರಳು ಬಿದ್ದು ನವೀನಪ್ಲೇಟೋಸಿದ್ಧಾಂತರೀತಿಯ ಹಲವು ವಾದಗಳನ್ನು ಅವರು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡರು. ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಆಲ್ಬರ್ಟ್, ಟಾಮಸ್-ಆಕ್ವಿನಾಸ್ (Thomos Aquinos) - ಎಂಬಿಬ್ಬರು ಬರೆದ ವಾದಗ್ರಂಥಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದವುಗಳು. ಅವರಿಬ್ಬರೂ ವಿಚಾರಸಾಧ್ಯವಾದ ತತ್ತ್ವಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಸಂಕೋಚ ಮಾಡಿದರು. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದಂತೆಯೇ ಈಗಲೂ ಧ್ಯಾನವಾದ, ಭೌತಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರವಾದಗಳೂ ಎದ್ದುಕೊಂಡವು, ಮತವಿಚಾರವೇ ಬೇರೆ, ತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರವೇ ಬೇರೆ - ಎನ್ನುವವರು ಮತತತ್ತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ರುಜುವಾತುಮಾಡುವದು ಆಗುವ ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವವರು ಹಲವರಾದರು. ತರ್ಕದಿಂದಲೇ ಮತಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದೆಂಬ ಶ್ರದ್ಧಾಳುಗಳೂ ಕೆಲವರಿದ್ದರು. ಬರುಬರುತ್ತಾ ನಾಮಧೇಯವಾದವು ಎದ್ದುಕೊಂಡಿತು. ಸಾಮಾನ್ಯಭಾವಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಲ್ಲ, ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ, ಅವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಬರಿಯ ಭಾವನೆಗಳು ಎನ್ನುವವರು ಹೆಚ್ಚಾದರು. ನಾಮಧೇಯವಾದಿಗಳಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಗಳಿಗೂ ದೀರ್ಘಕಾಲದವರೆಗೆ ವಾಗ್ಯುದ್ಧವು ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇದ್ದಿತು. ವಿಚಾರ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ - ಎನ್ನುವವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚಿತು. ಧ್ಯಾನವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಧ್ಯಾನವಾದಿಗಳು ಸಂಘಕ್ಕೆ ಅಧೀನರಾಗಿದ್ದರು. ಜರ್ಮಾನಿಕ್‌ವಾದಿಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರರಾಗಿದ್ದರು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಘದವರಿಗೂ ಜನಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕೂ ಮತಭೇದಗಳುಂಟಾದವು. ಸಂಘದಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಘದ ಮಠಾಧಿಪತಿಯಾದ ಪೋಪನಿಗೂ ಶಿಷ್ಯವರ್ಗಕ್ಕೂ ಮತಭೇದವುಂಟಾಯಿತು. ಸ್ವತಂತ್ರವಿಚಾರಕರೂ ಹೆಚ್ಚಿಕೊಂಡರು, ವಿಚಾರಕರು ಪ್ಲೇಟೋ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಆರಿಸ್ಟಾಟಲನ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿದಾರಭ್ಯ ಸ್ವತಂತ್ರವಿಚಾರವು ಜನರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಕ್ರಿಸ್ತಿಯನ್ ತಾರ್ಕಿಕದರ್ಶನಗಳು ಕೆಳಕ್ಕೆ ಇಳಿಯುತ್ತಾ ಬಂದವು. ಇದು ಹೊಸವಿಚಾರಗಳು ಬೆಳೆಯುವದಕ್ಕೆ ಹಳೆಯ ಗ್ರೀಕ್‌ವಿಚಾರಗಳ ಉಜ್ಜೀವನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಜನರಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ಹೆಚ್ಚುವಂತಾಯಿತು ರಾಜಕೀಯವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಧಾರ್ಮಿಕವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನವೀನವಿಚಾರಪದ್ಧತಿಗಳು ಎದ್ದುಕೊಂಡದ್ದಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೊಂದು ಸಲ ಸಂಶಯವಾದವೂ ತಲೆ ಎತ್ತಿತು.

೮೨. ಫ್ರಾನ್ಸಿಸ್ ಬೇಕನ್ (೧೫೬೧-೧೬೨೬)

ಎಂಬಾತನು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕ್ರಮವು ಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಜನರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹತ್ತಿಸಿದನು. ಪ್ರಾಚೀನತರ್ಕವು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ತಪ್ಪು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ನೆಲೆನಿಲ್ಲಿಸುವದೇ ಹೊರತು ಅದರಿಂದ ಹೊಸತಿಳಿವಳಿಕೆ ಯಾವದೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಆತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಇದಕ್ಕೆ ಹೊಸತನವೊಂದು ಬೇಕು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಮೊದಲು ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯ ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯನ್ನು ಎಂದರೆ ದುರಭಿಮಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬೇಕು.

1) ಮೊದಲನೆಯ ಅಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ವಂಶದ ಮೂರ್ತಿಗಳೆಂದು (idols of the tribe) ಹೆಸರು ; ಮ್ಹಾನವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಿರುವ 'ಅಂತ್ಯಕಾರಣ' (teleology) ದ ಭಾವನೆಯೂ ಮಾನವನ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವದಕ್ಕೆ ಹೋಗುವದೂ ಈ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದವು.

(೨) ಗುಹೆಯ ಮೂರ್ತಿ : (idols of the demp) ಎರಡನೆಯ ಗುಂಪಿನವು ; ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನಃಸ್ವಭಾವ, ಆತನ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ, ಸನ್ನಿವೇಶ, ತನಗೆ ಮೆಚ್ಚಾಗಿರುವವರೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಂಬುವದು - ಮುಂತಾದದ್ದು ಈ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದೆ.

೩) ಪೇಟೆಯ ಮೂರ್ತಿಗಳು :- (idols of the market) ಎಂಬಿವು ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಇಲ್ಲದಿರುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಇರುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ನಾವು ಹೆಸರಿಟ್ಟು ಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವಷ್ಟೆ ; ಈ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ನಾವು ವಿಚಾರವಿಲ್ಲದೆ ಉಪಯೋಗಿಸುವದೇ ಪೇಟೆಯ ಮೂರ್ತಿಗಳ ಪೂಜೆಯೆನಿಸುವದು.

೪) ರಂಗಸ್ಥಳದ ಮೂರ್ತಿ :- (idols of the theatre) ಗಳು ನಾಲ್ಕನೆಯ ವರ್ಗ ; ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು, ದುರ್ವಾದಗಳು, ಪ್ರಮಾಣಾಭಾಸಗಳು ಮುಂತಾದವು ಈ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿರುತ್ತವೆ, ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳನ್ನು ವಾಗ್ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಜಯಿಸುವದೇನೂ ಜಿಜ್ಞಾಸುವಿನ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರಬಾರದು. ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದು ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಕೃತಿಯಿಂದ ಬಯಸುವದೇ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರಬೇಕು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ಹೊಸ ಕ್ರಮವನ್ನುಪಯೋಗಿಸಬೇಕು. ತರ್ಕದ ನ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗಳು, ಪದಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ; ಪದಗಳು ಒಂದೊಂದು ಭಾವವನ್ನೂ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಭಾವಗಳು ತಪ್ಪಾಗಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ತರ್ಕದ ಕಟ್ಟಡವು ಎಂದಿಗೂ ಭದ್ರವಾಗಿರಲಾರದು, ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಅನುಭವವು ನಿಜವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬರಬೇಕು.

ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸುಧಾರಿಸುವದಕ್ಕೆ (೧) ಒಂದಾನೊಂದು ಧರ್ಮವು ಯಾವ ಯಾವ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವದೋ ಅವುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಇಟ್ಟು

ಕೊಳ್ಳಬೇಕು , ಇದು ಸಾರದ ಅಥವಾ ಉಪಸ್ಥಿತಿಯ ನಿರ್ಣಯವು (essence in presence) ಇದನ್ನು ಅನ್ವಯವಿಮರ್ಶೆಯೆನ್ನಬಹುದು (೨) ಆಮೇಲೆ ಇದು ಇಲ್ಲದ ಕಡೆಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಬೇಕು, ಇದನ್ನು ವ್ಯತಿರೇಕವಿಮರ್ಶೆಯೆನ್ನಬಹುದು. ಧರ್ಮವು ಯಾವ ಧರ್ಮಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವದೋ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ವ್ಯತಿರೇಕ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಏಕೆ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕು. (೩) ಆಮೇಲೆ ವಿಚಾರದ ಧರ್ಮವು ತಾರತಮ್ಯದಿಂದಿರುವ ಸ್ಥಳಗಳನ್ನೂ ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಾಗಿರುವದನ್ನೂ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿರುವದನ್ನೂ ವಿಮರ್ಶಿಸಬೇಕು. ಇದನ್ನು ತಾರತಮ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು ಇವುಗಳೇ ಅಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೂ ಹನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಉಪಾಯಗಳನ್ನೂ ಬೇಕನ್ನನು ಸೂಚಿಸಿರುತ್ತಾನೆ

ಬೇಕನ್ನನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಈಶ್ವರವಿಜ್ಞಾನವು (Theology) ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ವೆಂದೂ (natural) ಪ್ರಾಸಾದಿಕ (inspired) ವೆಂದೂ ಎರಡು ಬಗೆ. ಪ್ರಾಕೃತಿಕವಾದ ಈಶ್ವರವಿಜ್ಞಾನವು ನಾಸ್ತಿಕ್ಯವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿ ಧರ್ಮಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೂ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನೂ ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡುವದರಿಂದ ಈಶ್ವರವಿಜ್ಞಾನದ ಮೊದಲ ಪಾತ್ರವು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಜ್ಞಾನವು ಈಶ್ವರನ ಸಂಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಲದು ; ಅದಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕಗ್ರಂಥವನ್ನೇ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬೇಕು. ಪ್ರಾಕೃತಿಕವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನಿಯಮಗಳ ವಿಚಾರವೇ ಮುಖ್ಯ ; ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಶ್ರದ್ಧೆಯೇ ಮುಖ್ಯ, ಆದ್ದರಿಂದ ಕ್ರಿಸ್ತಿಯನ್ ತಾರ್ಕಿಕರ ವಾದವನ್ನು ಬೇಕನ್ನನು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ ; ಪ್ರಾಕೃತಿಕವಿಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಮತವನ್ನೂ ಒಂದುಗೂಡಿಸು ವದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಧರ್ಮದ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟು ಕೊಂಡಮೇಲೆ ಅವುಗಳಿಂದ ಕೆಲವು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ತರ್ಕದಿಂದ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಬಹುದೆಂದು ಅವನು ನಂಬಿದ್ದನು. ದೃಷ್ಟವಿಚಾರಕ್ಕೆ ನಿಲುಕದ ವಿಷಯವನ್ನೇ ವೇದವು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಈ ವಾದವು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೋಲುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಆದರೆ ಬೇಕನ್ನನಿಗೆ ಈಶ್ವರವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಔದಾಸೀನ್ಯವೇ ಇತ್ತು ; ಸ್ವತಂತ್ರವಿಚಾರಕ್ಕೇ ಅವನು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದನು.

ಧಾರ್ಮಿಕವಿಚಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಿಕ್ಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಮಾನವನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಉಂಟಾಗುವದೆಂಬುದು ಬೇಕನ್ನನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿರುವ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಆತನು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಅಂತಃಕರಣದ ಶಕ್ತಿಗಳು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವವೆಂಬಂತೆಯೇ ಆತನು

ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಿದ್ದನು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ, ಅವನನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವವಾದಿಯೆಂದೇ ಕರೆಯಬಹುದಾಗಿದೆ.

೮೩ ಅರ್ವಾಚೀನದರ್ಶನಗಳು :-

ಅರ್ವಾಚೀನದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ವಿಶೇಷವೇನೆಂದರೆ ಅತಿ ಭೌತಿಕವಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿ ಆಧಿಭೌತಿಕವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವದು ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚ, ಮಾನಸಪ್ರಪಂಚ, ಸಮಾಜ, ಮತ - ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇವರು ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮಾನವನ ಬುದ್ಧಿಗೆ ನಿಲುಕದೆ ಇರುವದು ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲ ವೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿ, ಅನುಭವಾತೀತವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೊರತಳ್ಳಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಆದರವನ್ನು ತೋರಿಸುವದು. ಈ ವಿಚಾರಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಮಾನವಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸ್ವರ್ಣೋದಯವಾದ ಮುನ್ನಡೆಯುಂಟಾಗುವದೆಂದು ನೆರೆನಂಬಿರುವರು, ಇದು ಈಗಿನ ವಿಚಾರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಅಸಾಧಾರಣಧರ್ಮವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಗ ಬಾಹ್ಯಭೌತಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿದ್ಯಾಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾದ ವಿಚಾರಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹೊರ ಹೊಮ್ಮುತ್ತಿವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಹಿಂದಿನ ಧಾರ್ಮಿಕವಿಚಾರವು ಮೂಲೆಗೆ ಬಿದ್ದು ಅವರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರವೂ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಪಟ್ಟಾಭಿಷಿಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮೊದಮೊದಲು ಅರ್ವಾಚೀನದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಕ್ರಿಸ್ತಿಯನ್ ತಾರ್ಕಿಕ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವಾಗಲೂ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಆ ದರ್ಶನಗಳಿಂದಲೇ ಎರವಾಗಿ ತಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಡೆಕಾರ್ಟೆ, ಲಾಕ್, ಬರ್ಕ್ಲಿ, ಲೈಬ್ನಿಸ್ ಮೊದಲಾದವರ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಮತತತ್ತ್ವಗಳ ನರಕಿಲ್ಲದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯದರ್ಶನಕಾರರಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಸ್ತಮತದ ವಿಚಾರಗಳೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಯೂ ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚು ಸ್ವಾಭಾವಿಕಾನುಭವದ ಅವಲಂಬನೆಯೂ ಈ ಎಲ್ಲಾ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದನ್ನು ಯಾರೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಈಗಿನ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿವಾದಿಗಳೆಂದೂ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವವಾದಿಗಳೆಂದೂ ಎರಡು ದೊಡ್ಡ ಪಂಗಡವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಬುದ್ಧಿವಾದಿಗಳಿಗೆ ಅಂತಃಕರಣವೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮೂಲ ; ಅಂತಃಕರಣವೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಸಾಧನ. ಅನುಭವವಾದಿಗಳಿಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವವೇ ಮೂಲ ಮತ್ತು ಸಾಧನ. ಧರ್ಮಗ್ರಂಥವನ್ನು ವಿಷಯನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನುಪಯೋಗಿಸುವದೇ ನ್ಯಾಯವೆಂದು ಈ ಇಬ್ಬರೂ ನಂಬಿರುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದ ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಯುಕ್ತಿವಾದಿಗಳೇ. ಈಗಿನ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ವೇದನೆ

ಯನ್ನೇ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮೂಲವೆಂದು ಹೇಳುವವರು ಕೂಡ ಯುಕ್ತಿಗನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹುತ್ತಾರೆ. ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದ ನಿಯಮಬದ್ಧವಾಗಿರುವ ಅನುಭವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದೇ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಈಗಿನವರು ಯುಕ್ತಿವಾದಿಗಳಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅರ್ವಾಚೀನ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಅವುಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ನೈಸರ್ಗಿಕಮಾನಸಪ್ರತ್ಯಯಗಳೇ ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ; ಡೆಕಾರ್ಟ್, ಸ್ಪಿನೋಜಾ, ಮಾಲ್‌ಬ್ರಾಂಚೆ, ಲೆಬ್ನಿಸ್, ಉಲ್ಫ್ - ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಈ ಗುಂಪಿನವರು - ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಇಂಥ ನೈಸರ್ಗಿಕಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿವೆಯೆಂಬುದು ಸುಳ್ಳೆನ್ನುತ್ತಾರೆ , ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವೇಚನೆಮಾಡಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದೇನೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅವರ ಮತ. ಬೇಕನ್, ಹಾಬ್ಸ್, ಲಾಕ್, ಬರ್ಕ್ಲಿ, ಹ್ಯೂಮ್ - ಇವರೆಲ್ಲ ಈ ಎರಡನೆಯ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದವರು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದಾಗುವ ಅರಿವು ಯಾವಾಗಲೂ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕೆಂಬುದೇನೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಇಬ್ಬರ ಮತವೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯವರನ್ನು ಬುದ್ಧಿವಾದಿಗಳೆಂದೂ ಎರಡನೆಯವರನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವವಾದಿಗಳೆಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು , ಬುದ್ಧಿವಾದಿಗಳು ಪ್ಲೇಟೋ, ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಸ್ತಿಯನ್ ತಾರ್ಕಿಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ ; ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವವಾದಿಗಳು ಸಾಧೇಯವಾದವನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆನ್ನಬಹುದು.

೮೪. ಟಾಮಸ್ ಹಾಬ್ಸ್ (**Thomas Hobbes** ೧೫೮೮-೧೬೭೯) :-

ಈತನು ಪ್ರಾಚೀನಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನೆಲ್ಲ ಬೇಕನ್ನನಿಗೆ ಕೈಬಿಟ್ಟು ಹೊಸರೀತಿಯ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟನು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಜೀವಾತ್ಮನೆಂಬುದೊಂದು ಬೇರೆ ಇದೆಯೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದನು. ರೇಖಾಗಣಿತದ ರೀತಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ನಿಶ್ಚಿತಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಬಹುದೆಂದು ಇವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾದರೂ ಬೇಕನ್ನನಂತೆಯೇ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಕ್ಕೆ ಇವನು ಗೌರವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದನು

ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬುದು ಹಾಬ್ಸನ ಮತವು, ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವದಿಂದ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಸ್ವತಃಸಿದ್ಧತತ್ತ್ವಗಳಿಂದ ಬೇರೆ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಪಡೆಯಬಹುದೆಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಬರಿಯ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವವೇ ವಿಜ್ಞಾನವಾಗಲಾರದು. ನಿಜವಾದ ತತ್ತ್ವಗಳ ಆಧಾರ ಮೇಲೆ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದನು. ಬೇಕನ್ನನು ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ

ಬಲವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ಇವನು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾದೃಷ್ಟಾಂತೋಪಸಂಹಾರಗಳ ಯುಕ್ತಿ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದನು

ಯುಕ್ತಿಗೆ ಮೂಲತತ್ತ್ವವು ಯಾವದು ? - ಎಂಬುದೇ ಅವನ ಸಮಸ್ಯೆಯು. ಆದ್ದರಿಂದ ಚಲನೆಯೇ ಮೂಲಕಾರಣವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆತನು ಹೊರಟನು. ಬೇರ ಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ವಿಭಜನೆಮಾಡಿ ನೋಡಿದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಾಪಾರಧರ್ಮಗಳನ್ನು ತಿಳಿದು ಅವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣಗಳು ಯಾವವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳಬಹುದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಇವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯಕಾರಣವೆಂಬುದು ಚಲನೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯಶರೀರಗಳ ಲಗಳು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ವಿದ್ಯೆ, ಪ್ರತಿಯೊಂದನ್ನೂ ಚಲನೆಯಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂಬುದು ಹಾಬ್ಸನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು.

ನಮ್ಮ ಭಾವಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯವೇ ಮೂಲವು :- ಇಂದ್ರಿಯಜ್ಞಾನಗಳು ಮೇಧಯಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳ ಮೇಧೆಯೇ ಅನುಭವವು. ಆಲೋಚನೆಗಳು ಒಂದಾಗುತ್ತಲೊಂದು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವವು ; ಅವು ಗಳನ್ನು ಇಚ್ಛೆಯಿಂದಲೂ ಸಂಕಲ್ಪದಿಂದಲೂ ಕ್ರಮಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಭಾಷೆಯ ಉದ್ದೇಶವೇನೆಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಶಬ್ದದಲೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸು ವದು , ಇದು ನಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಡುವದಕ್ಕೆ, ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ನಾವು ವ್ಯಾಪಕಪದಗಳನ್ನುಪಯೋಗಿಸುತ್ತೇ ವಾದರೂ ಪದಾರ್ಥಗಳು ವ್ಯಾಪಕವಲ್ಲ. ವಿಶೇಷಗಳೇ, ಆದ್ದರಿಂದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ನಿರುಪಾಧಿಕವಾಗಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಾ ಜ್ಞಾನವೂ ಸೋಪಾಧಿಕವೇ. ನಮಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ವೇದನೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವಿನ ವ್ಯಾಪಾರವೇ ಕಾರಣ ಇಂದ್ರಿಯದಲ್ಲಿ ಇದರಿಂದ ಚಲನೆಯುಂಟಾಗಿ ನರಗಳ ಮೂಲಕ ಮೆದುಳನ್ನು, ಅಲ್ಲಿಂದ ಹೃದಯವನ್ನು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಬಳಿಕ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯುಂಟಾಗಿ ಹೊರಗೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿದೆ ಎಂಬ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ವಸ್ತುಗಳ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲ. ಅವು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಚಲನೆಗಳು. ಚಲನೆಯು ಚಲನೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಉಂಟಾಗ ಬಲ್ಲದಾದ್ದರಿಂದ ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಚಲನೆಯೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಇಂದ್ರಿಯ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಕಲ್ಪನಾಮಾತ್ರವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಪ್ರಪಂಚದ ಚಿತ್ರವು ನಿಜವಾದ ಚಿತ್ರವಲ್ಲ ಹೊರಗೆ ನಿಜವಾದ ಪ್ರಪಂಚವಿದೆ. ನಿಜವಾದ ಆಕಾಶವಿದೆ. ಇವುಗಳಿಂದ ನಮ್ಮ ಪ್ರಪಂಚದ ಮತ್ತು ಆಕಾಶದ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತವ. ಆಕಾರವೂ ವಿಸ್ತಾರವೂ

ಇಲ್ಲದೆ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಚಲನೆ, ವಿಶ್ರಾಂತಿ, ಬಣ್ಣ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನಾಶವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಧರ್ಮವು ನಾಶವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಉಂಟಾಯಿತೆಂದು ಅರ್ಥ. ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವು ಮತ್ತೊಂದರ ಧರ್ಮವನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸಿದರೆ ಅಥವಾ ಉಂಟುಮಾಡಿದರೆ ಆ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಏನೋ ಒಂದು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿತೆನ್ನುವೆವು. ಇದೇ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವು. ಯಾವ ಮಾರ್ಪಾಡೇ ಆಗಲಿ ಚಲನೆಯೇ ಆಗಲಿ ಚಲನೆ ಎಂಬ ವ್ಯಾಪಾರ ವತ್ಕಾರಣ (efficient cause) ದಿಂದಲೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಚಲನೆಯು ಯಾವಾಗ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತೆಂಬುದನ್ನು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲಾರರು. "ಈಶ್ವರನ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಅನುಶಾಸನಮಾಡಬಲ್ಲವರೇ" ಅದನ್ನು ಬಲ್ಲರು.

ಶರೀರಗಳೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅಮೂರ್ತರಾದ ಆತ್ಮಗಳೆಂಬ (spirits) ದ್ರವ್ಯಗಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ನಮಗಿರುವ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕವಾದದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಅಮೂರ್ತಾತ್ಮಗಳಿದ್ದರೂ ಅವನ್ನು ನಾವು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲಾರೆವು. ಅಮೂರ್ತವಾದ ಅಭೌತಿಕವಾದ ಆತ್ಮವಿದೆ ಎಂದು ಬೈಬಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ ; ದೇವತೆಗಳು ಕೊನೆಗೆ ಈಶ್ವರನು ಕೂಡ ಮೂರ್ತದ್ರವ್ಯವೇ. ಈಶ್ವರನಿದಾನೆಂಬುದನ್ನು ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ರೀತಿಯಿಂದ ತೋರಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾಗುವದಿಲ್ಲ.

ಮನಸ್ಸೆಂದರೇನು ? ಮೆದುಳಿನಲ್ಲಿರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಚಲನೆ ಅಥವಾ ತಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮದ್ರವ್ಯವಿಶೇಷವು. ಭಾವಗಳೆಂದರೂ ಮೆದುಳಿನಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಮೂರ್ತದ್ರವ್ಯದ ಚಲನೆಗಳೇ. ಮನಸ್ಸಿನ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು ಚಲನಾಭಾಸಗಳು, ಚಲನೆಯ ಫಲವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಶರೀರವನ್ನು ಚಲಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಚಾಲಕಶಕ್ತಿಯೂ ಮನಸ್ಸಿನದೇ. ಚಲನೆಯು ತಲೆಯಿಂದ ಹೃದಯಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ ; ಅದು ಅಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಪ್ರಾಣಚಲನೆಗೆ ಸಹಾಯಕವಾದರೆ ಸಂತೋಷವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾದರೆ ದುಃಖವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸುಖದುಃಖಗಳಿಂದ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ರಾಗವೆಂದರೆ ಪ್ರವರ್ತಕಕೃತಿ, ದ್ವೇಷವೆಂದರೆ ನಿವರ್ತಕಕೃತಿ. ಕೆಲವು ರಾಗದ್ವೇಷಗಳು ನಮಗೆ ಸಹಜವಾಗಿವೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅನುಭವಜನ್ಯವಾಗಿವೆ. ವಿಕಲ್ಪ (inequities) ವೆಂಬುದು ಇಚ್ಛಾಧೀನಚಲನೆಗೆ ಮೊದಲು. ರಾಗದ್ವೇಷಗಳು ಒಂದಾಗುತ್ತಲೊಂದು ಉಂಟಾಗುವದೇ ವಿಮರ್ಶೆಯು ; ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ ರಾಗದ್ವೇಷವೇ ಸಂಕಲ್ಪ (will). ಇಂದ್ರಿಯ, ಮೇಧೆ, ತಿಳಿವಳಿಕೆ, ಬುದ್ಧಿ, ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಇವುಗಳ ಫಲವೇ ಸಂಕಲ್ಪವು. ಸಂಕಲ್ಪವು ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ. ಕಾರಣಾಧೀನವು, ಮನಸ್ಸು ಬಂದರೆ ಮಾಡುವದು, ಬೇಡವಾದರೆ ಬಿಡುವದು. ಹೀಗೆ ಮಾಡಲಾಪನೇ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕರ್ತನು ; ಹೊರಗಿನ ಪ್ರತಿಬಂಧವೇನೂ ಇಲ್ಲದಿರುವದೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು. ಮನುಷ್ಯನು

ಮನಸ್ಸು ಬಂದಂತೆ ಮಾಡಬಹುದು, ತನ್ನಿಚ್ಛೆಯಿಂದೆಂಬಂತೆ ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ.

೮೫. ರೀನೆ ಡೆಕಾರ್ಟೆ (Rene Descartes ೧೫೯೬-೧೬೫೦) :-

ಬೇಕನ್ನನೂ, ಹಾಬ್ಸನೂ ಇಂಗ್ಲಿಷು ವಿಚಾರಕರು. ಡೆಕಾರ್ಟೆಯು ಫ್ರೆಂಚನು. ಆ ಇಬ್ಬರಂತೆ ಈತನೂ ಹಿಂದಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥರನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸು ಹಾಕಿದನು ಆದರೆ ವಿಚಾರಕ್ರಮವನ್ನು ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರರೀತಿಯಿಂದಲೇ ಏರ್ಪಡಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ಇವನ ಮತವು. ಈತನು ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಕೃತಿಕವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿದನಾದರೂ, ಪುರಾತನಕಾಲದಿಂದ ನಡಮಬಂದಿದ್ದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿಚಾರಕ್ರಮವನ್ನೂ ಹಿಂಬಾಲಿಸಿದನು ನಿಯಮಬದ್ಧ ಪ್ರಪಂಚವಾದ (Orderly Mechanism) ವನ್ನ ಈಶ್ವರ, ಜೀವ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದುಗಡೆಮಾಡುವದೇ ಆತನ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು ನಿಜವಾದ ತತ್ತ್ವ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ (೧) ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗವು ಆತಿಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರವು ; ಇದರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ತತ್ತ್ವಗಳು ಎಂದರೆ ಈಶ್ವರನ ಧರ್ಮಗಳು, ಜೀವನ ಅಭೌತಿಕತ್ವ, ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಪರಿಶುದ್ಧಭಾವನೆಗಳು, ಇವುಗಳ ವಿಚಾರವು ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (೨) ಎರಡನೆಯದು ಪ್ರಕೃತಿಶಾಸ್ತ್ರವು, ಇದರಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕಪದಾರ್ಥಗಳ ಪರೀಕ್ಷೆ, ಪ್ರಪಂಚದ ರಚನಾಕ್ರಮ, ಭೂಮಿಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೇಲೆ ಕಾಣಬರುವ ವಸ್ತುಗಳ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ವಿವರ. ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಆತಿಭೌತಿಕ ವಿದ್ಯೆಯೇ ಮೂಲ, ಪ್ರಕೃತಿಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಬುಡ, ವೈದ್ಯ, ಚಲನಶಾಸ್ತ್ರ, ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ, ಎಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೇ ಶಾಖೆಗಳು ಎಂಬ ವಿಷಯಗಳಿವೆ. ಡೆಕಾರ್ಟೆ ಬರೆದಿರುವ Principles of Philosophy ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕದ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಆತಿಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರವಿದೆ. ಉಳಿದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಶಾಸ್ತ್ರವಿದೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನವೂ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಯೂ ಇರುವವರೆಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪತಕ್ಕ ನಿಶ್ಚಿತ ಜ್ಞಾನರಾಶಿಯನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಬೇಕೆಂಬುದು ಡೆಕಾರ್ಟೆಯ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶ ವಾಗಿತ್ತು. ಅವನು ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರದ ರೀತಿಯಿಂದ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾದ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನೇ ಮೊದಲು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದನು. ತಂದೆತಾಯಿಗಳೂ, ಗುರುಹಿರಿಯರೂ ನಮಗ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಲ್ಲನೇಕವು ಸುಳ್ಳಾಗಿರುವದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ನಮಗೆ ಆಗುವ ಇಂದ್ರಿಯಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಮೂಲವಾಗಿ ನಿಜವಾದ ವಿಷಯಗಳಿರುವವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ವಿಷಯಗಳು ಇದ್ದಂತೆ ನಮಗೆ ಅನುಭವವಾಗಿರುತ್ತದೆ ? ಯಾವದಾದರೊಂದು ಪಿಶಾಚಿಯು ಈ ಬಗೆಯ

ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಆಗುವಂತೆ ಏಕೆ ಮಾಡಿರಬಾರದು ? ನಮಗೆ ಕಡುಖಂಡಿತವಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವದೆಂಬುದು ಕೂಡ ಸುಳ್ಳಾಗಿರಬಹುದು ಯಾವದೊಂದು ಭಾವನೆಯೂ ನಿಜ ವೆಂದು ನಾವು ನಂಬಬಹುದಾದದ್ದು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ನಾನು ಯೋಚಿಸು ತ್ತೇನೆ, ಸಂಶಯಪಡುತ್ತೇನೆ , ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂಶಯವೂ ಇಲ್ಲ, ಯಾವದು ಯೋಚಿಸುತ್ತಿರುವದೋ ಅದು ಯೋಚನೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳು ವದು ವ್ಯಾಘಾತವು. ಹೀಗೆಂದು ಡೆಕಾರ್ಟೆ ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡಿದನು. ''ನಾನು ಆಲೋಚಿಸು ತ್ತಿದ್ದೇನೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನು ಇದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಆತನು ಅನುಮಿತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಕೊಂಡಿರಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು ; ಸಂಶಯಕ್ಕೆ ಸಂಶಯ ಮಾಡುವಾತನು ಯೋಚನೆಗೆ ಯೋಚನೆಮಾಡುವಾತನು ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವೆಂಬುದು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವೆಂದೇ ಆತನ ನಂಬಿಕೆ. ಆದ್ದರಿಂದ (co-gi-to, er-go sum) ನಾನು ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತೇನೆ ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನು ಇದ್ದೇನೆ ಎಂಬುದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿದೆ ಇದು ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಸುನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವಿಕ್ತವಾಗಿ ಅರಿಯಲ್ಪಡುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಯಾವದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವಿಕ್ತವಾಗಿ ಅರಿಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಸುನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರುವದೆಂಬ ನಿಯಮವೂ ಇದರಿಂದ ಲಬ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈಗ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತು ನನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಭಾವನೆಗಳಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರಭಾವನೆಯು ಒಂದಾಗಿರುತ್ತದೆ ಯಾವದಕ್ಕಾದರೂ ಕಾರಣವಿದ್ದೇ ಇರಬೇಕೆಂಬುದು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಕಾರಣವು ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕದ್ದಾದರೂ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರಬೇಕು. ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿರುವಷ್ಟು ಸತ್ತೆಯಾದರೂ ಅದಕ್ಕಿರಬೇಕು. ಯಾವದು ಮತ್ತೊಂದರ ಕಾರ್ಯವೋ ಅದರಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆ ಇರಲಾರದು. ನಾನು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನನೂ ಅಪೂರ್ಣನೂ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ಭಾವನೆಯು ತತ್ತ್ವದ ವಿಷಯದ್ದಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ನಾನು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಲ್ಲ ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಭಾವನೆ ಯನ್ನು ನನ್ನೊಳಗೆ ಇಟ್ಟವನು ಅನಂತನಾಗಿರಬೇಕು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾವನೆಯಿರು ವದರಿಂದ ಈ ಭಾವನೆಗೆ ತಕ್ಕ ಒಂದು ತತ್ತ್ವವು ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿರಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲಿ ತರ್ಕಮಾಡಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಇಂಥದ್ದೊಂದು ತತ್ತ್ವದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಂಟಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಜ್ಞಾತೃವಿಗಿಂತಲೂ ಅಧಿಕವಾದ ತತ್ತ್ವವೊಂದು ಇರಬೇಕೆಂಬುದು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅನಂತವೆಂಬುದು ಬರಿಯ ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕಭಾವನೆಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾಗಿ ಅನಂತತ್ವವೆಂಬ ಭಾವನೆಯೂ ಇದ್ದೇ ಇರು ತ್ತದೆ ನನಗಿಂತಲೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವ ಒಂದು ತತ್ವದ ಭಾವನೆಯು ನನ್ನಲ್ಲಿದ್ದ ಹೊರತು ನಾನು ಸಂಶಯಪಡುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಇಚ್ಛೆಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಆಗುತ್ತಲೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಸಂಶಯಕ್ಕೆ ನಿಶ್ಚಯರೂಪವಾದ ಅವಧಿಯು ಅವಶ್ಯ. ಅಪೂರ್ಣತೆಗ

ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯೆಂಬ ಅವಧಿಯು ಅವಶ್ಯ. ನನ್ನನ್ನು ನಾನೇ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿಕೊಂಡಿರಲಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯ ಭಾವನೆಯಿದೆ ; ನಾನೇ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಪರಿಪೂರ್ಣನಾಗಿಯೇ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೆ. ನಾಶವಾಗದಂತೆಯೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲವನಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ತಂದೆತಾಯಿಗಳೂ ನನ್ನನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲಿಲ್ಲ, ಪರಮೇಶ್ವರನು ಪರಿಪೂರ್ಣನಾಗಿರುವನೆಂಬ ಭಾವನೆಯೇ ಅವನು ಇರಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುತ್ತದೆ ; ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯಲ್ಲಿ ಇರವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. (Auseline and Augustine) ಈಶ್ವರನ ಪರಿಪೂರ್ಣತಾಭಾವನೆಗೆ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿರಲಾರವು, ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಅವು ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿರಬೇಕಾಗುವದು. ದೇವರು ಸ್ವತಃ ಸೃಷ್ಟನೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು ; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈಶ್ವರ ಭಾವನೆಯು ಈಶ್ವರದತ್ತವಾಗಿ ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿಯೇ ನನ್ನಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಈಶ್ವರನೇ ಕಾರಣನು, ಈಶ್ವರನೇ ನಮಗೆ ಬಿಂಬವು ; ತನ್ನಂತೆಯೇ ನಮ್ಮನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಈಶ್ವರ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮನನಮಾಡಿದರೆ ಆತನು ನಿತ್ಯನು, ಸರ್ವಜ್ಞನು, ಸರ್ವಶಕ್ತನು, ಶಿವಂಕರನು, ಪರಮಾರ್ಥಮೂಲವು, ಸರ್ವಸ್ರಷ್ಟ್ಟ ಎಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಅವನು ಸಶರೀರನಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಅರಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಆತನ ಬುದ್ಧಿಯಾಗಲಿ ಸಂಕಲ್ಪವಾಗಲಿ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿ ಸಂಕಲ್ಪದಂತೆ ಇಲ್ಲ, ಆತನು ಕೆಟ್ಟದ್ದನ್ನು ಅಥವಾ ಪಾಪವನ್ನು ಸಂಕಲ್ಪಿಸುವದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಪಾಪವು ಇರುವಿಕೆಯಲ್ಲ (Scholasticism) ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗದೆ ಇದ್ದಾಗಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಇಷ್ಟವಿದ್ದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಬಹುದಿತ್ತು ; ಆತನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವದರಿಂದಲೇ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಉತ್ತಮವಾಗಿವೆ.

ಮಾನವನು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದೇಕೆ ? ಈಶ್ವರನು ನಮಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಿವೇಚನಾಶಕ್ತಿಯು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಬರಿಯ ಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ, ಬರಿಯ ಸಂಕಲ್ಪದಲ್ಲಿಯೂ ತಪ್ಪಾಗುವಂತಿಲ್ಲ ; ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವೇಕದಿಂದ ತಿಳಿಯದೆ ಇದ್ದರೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಕಾರಣ. ನಿಜವಾದದ್ದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತಪ್ಪನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು, ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೆಟ್ಟದ್ದನ್ನು ಆರಿಸುವದು - ಇವೇ ತಪ್ಪಿಗೂ ಪಾಪಕ್ಕೂ ಕಾರಣ.

ಹೊರಗೆ ನಿಜವಾಗಿ ಪದಾರ್ಥಗಳಿವೆ ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತು ? ನಮಗೆ ಆಗುವ ವೇದನೆಗಳೂ ಇಚ್ಛೆಗಳೂ ಇಂದ್ರಿಯದರಿವುಗಳೂ ನಮ್ಮಿಂದ ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲವಾಗಿ ಅವು ಈಶ್ವರನಿಂದಾದರೂ ಬಂದಿರಬೇಕು. ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳಿಂದಾದರೂ ಬಂದಿರಬೇಕು. ಈಶ್ವರನಿಂದ ಬಂದಿದ್ದರೆ ಅವನ್ನು ಈಶ್ವರನು ಮಾಡಿದನೆಂದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿತ್ತು ; ಈಶ್ವರನು ನಮ್ಮನ್ನು ವಂಚಿಸಲಾರನು.

ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಆಗಿರಬೇಕು. ದ್ರವ್ಯ (Substance) ವೆಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಇರಬಲ್ಲ ವಸ್ತು : ಇಂಥ ದ್ರವ್ಯವು ಈಶ್ವರ ನೊಬ್ಬನೇ. ಶರೀರವೂ ಮನಸ್ಸೂ ಸಾಪೇಕ್ಷವಸ್ತುಗಳು, ಅವೆರಡೂ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಬಯಸದಿದ್ದರೂ ಈಶ್ವರನನ್ನವಲಂಬಿಸಿವೆ. ಅವುಗಳ ಧರ್ಮ (attitude) ದಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ಅವು ತಿಳಿಯಬಂದಿವೆ. ಧರ್ಮಗಳು ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರ (mode) ಗಳಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ವಿಸ್ತಾರವಿಲ್ಲದೆ ಆಕಾರವಿಲ್ಲ, ವಿಸ್ತೃತವಾದ ಆಕಾರ ವಿಲ್ಲದೆ ಚಲನೆಯಿಲ್ಲ ; ಮನ್ನವಾದ ತತ್ತ್ವವಿಲ್ಲದೆ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಲಿ ಇಂದ್ರಿಯದರಿ ವಾಗಲಿ ಸಂಕಲ್ಪವಾಗಲಿ ಇರುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಕಾರವಿಲ್ಲದ ಚಲನೆಯಿಲ್ಲದ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು. ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಲಿ ಇಂದ್ರಿಯದರಿವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು. ದ್ರವ್ಯದ ಧರ್ಮಗಳು ಬೇರ್ಪಡಲಾರವು, ಪ್ರಕಾರಗಳು ಬೇರ್ಪಡಬಹುದು. ಉದಾ : ವಿಸ್ತಾರವು ಇದ್ದೇ ಇದ್ದರೂ ಆಕಾರವು ಒಂದೇ ಆಗಿರಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ ವಿಕಾರಗಳಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಕಾರ ಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಿಸ್ತಾರದ ಪ್ರಕಾರ ಗಳು. ಚಲನೆಯೆಂಬುದು ಒಂದು ಪ್ರಕಾರವೇ, ದ್ರವ್ಯವಲ್ಲ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ವೇದ್ಯ ವಾಗುವ ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರಸ, ರೂಪ ಶೀತೋಷ್ಣಗಳು ವಸ್ತುವಿನ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲ ; ವಿಸ್ತಾರವೆಂಬುದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಧರ್ಮವು. ವಿಸ್ತಾರವೆಂದರೂ ಅವಕಾಶವೆಂದರೂ ಒಂದೇ. ಅವಕಾಶವನ್ನು ಎಷ್ಟುಭಾಗಗಳಾಗಿಯಾದರೂ ಮಾಡಬಹುದು ; ಆದ್ದರಿಂದ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಅಣು (corpuscles) ಗಳೆಂಬ ಸಣ್ಣ ವಿಭಾಗಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಇಂಥಲ್ಲಿಗೆ ನಿಲ್ಲಬೇಕೆಂಬ ವಿಭಾಗಾವಧಿಯೇನೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಪರಮಾಣುಗಳಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಚಲನೆಯು ಈಶ್ವರನಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬರಿಯವಿಸ್ತಾರಕ್ಕೆ ಚಲನೆಯಿಲ್ಲ. (ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಗ್ಯಾಲಿಲಿಯೋ, ನ್ಯೂಟನ್‌ನು ಸಹ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದರು) ಆದರೆ ಈಶ್ವರನು ಇಂತಿಷ್ಟು ಚಲನೆಯೆಂದು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟುಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಹೆಚ್ಚಲಾರದು. ಕಡಿಮೆಯಾಗಲಾರದು. ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಕಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಿಯಮಬದ್ಧವಾಗಿ ನಡೆಯು ತ್ತಿವೆ. ಅವುಗಳ ನಿಯಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ಚಲನೆಯ ನಿಯಮಗಳು. ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ತಾರತಮ್ಯವು ಅವುಗಳ ಅವಯವಸಂಬಂಧವಿಶೇಷದಿಂದಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಶರೀರಕ್ಕೂ ಅತ್ಯಂತವಿರುದ್ಧಸ್ವಭಾವವಿದೆ. ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಜ್ಞಾನ ವಿದೆ, ಶರೀರವು ಜಡವಾಗಿ ಕೇವಲ ವಿಸ್ತಾರರೂಪವಾಗಿದೆ. ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವೂ ಮನಸ್ಸಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ, ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಯಾವ ವಸ್ತುಧರ್ಮವೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಣಿಸಂಬಂಧವಾದ ಶರೀರವಲ್ಲವೂ ಯಾಂತ್ರಿಕರೀತಿಯ

ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಶರೀರಕ್ಕೂ ಪರಸ್ಪರಪ್ರತಿಕ್ರಿಯುಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಇದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಾದರೂ ಡಕಾರ್ಟಯು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತಗದಿಲ್ಲ. ಶರೀರಕ್ಕೂ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾನೆ ; ಆದರ ಅವೆರಡೂ ಬೇರೆಯೆಂದೂ ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ. ಮನಸ್ಸಿ (soul) ನಲ್ಲಿ ಬೇರ ಬೇರ ವೃತ್ತಿಗಳಿಲ್ಲ, ಒಂದೇ ಮನಸ್ಸೇ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೆಲವು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದು ; ಈ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಜನರಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯದಿಂದಿರುತ್ತದೆ. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದುಂಟಾಗಲಾರದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ನಮಗೆ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದಾಗುವ ಅನುಭವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಯಾವೇ ಹೊರತು ಅವೇ ಯಾವ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾರವು. ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶಾದಿಗಳು ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವಲ್ಲ ; ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಆರೋಪಿತವಾದದ್ದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಹೇಗಿರುವವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವಿವಿಕ್ತವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿ, ಅನುಭವಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವವೇ ಇರಬೇಕಾಯಿತು. ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಕಲವೊಂದು ನಿಯಮಗಳಿಂದ ಅದು ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನದ ತತ್ತ್ವಗಳು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವವಾದರೂ ಅವು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಇದ್ದೇ ಇರಬೇಕು. ಈ ನಿಯಮಗಳು ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವವೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಡೆಕಾರ್ಟೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ನೈಸರ್ಗಿಕ ಜ್ಞಾನವೆಂದರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಭಾವನೆಗಳೆಂದು ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ , ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಆಗುವ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಮನಶ್ಶಕ್ತಿಯೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ ಆತನು ನೈಸರ್ಗಿಕಭಾವನಾವಾದದ ಖಂಡನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದಮೇಲ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಖಚಿತವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳುಂಟಾಗುವಂತೆ ಆಯಿತು. ಲಬ್ನಿನನೂ ಕ್ಯಾಂಟನೂ ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬೇರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಮಾಡಿರುವಂತೆಯೂ ಆಯಿತು.

ಡೆಕಾರ್ಟೆಯು ಬುದ್ಧಿಪ್ರಧಾನವಾದಿಯಾದರೂ ನೈಸರ್ಗಿಕಭಾವನಾವಾದಿಯಾದರೂ ಅನುಭವವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ವಿಚಾರಮಾಡಿದನು. ತತ್ತ್ವಾನ್ವೇಷಣಾಪದ್ಧತಿಯೊಂದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವದರಲ್ಲಿ ಅವನಿಗ ಆದರವಿದ್ದಷ್ಟು, ಜ್ಞಾನತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ಬಿಡಿಸುವದರಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ತಿಳಿವನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದೆಂದು ಆತನು ನಂಬಿದ್ದರಿಂದ ಆತನು ಎಷ್ಟೇ ಸಂಶಯವಾದಿಯಾದರೂ ಆಗಲಿಲ್ಲ.

ವನ್ನೊಪ್ಪಿದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಬಾಹ್ಯಾಸ್ತಿತ್ವವಾದಿಯಾದರೂ (realist) ಪ್ರಪಂಚದ ನಿಜವನ್ನು ವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಲಾಗುವದೆಂಬುದು ಅವನ ಮತವಾಗಿತ್ತು.

೮೬. ಡೆಕಾರ್ಟೆಯ ಅನಂತರ :-

ಡೆಕಾರ್ಟೆಯ ತತ್ತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಕಷ್ಟಗಳಿದ್ದವು. (೧) ಈಶ್ವರನೂ ಸೃಷ್ಟಿಯೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವಗಳಾದರೆ ಈಶ್ವರನು ಮಾನವನ ಮನದಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವನೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ? ಮಾನವನು ಅವನ ವಿಷಯವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವದು ಹೇಗೆ ? ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯ (spirit) ನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಚಲನೆಯನ್ನು ಕೊಡುವನೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ?

(೨) ಮಾನವನಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಸಂಕಲ್ಪಶಕ್ತಿಯಿದ್ದರೆ ಈಶ್ವರನು ಅವನ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಮಾಡುವನೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ?

(೩) ಮಾನವನಿಗೂ ಸೃಷ್ಟಿಗೂ ಅಥವಾ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಶರೀರಕ್ಕೂ ಅತ್ಯಂತ ಭೇದವೇ ಇದ್ದರೆ ಈ ಎರಡಕ್ಕೂ ಪರಸ್ಪರ ಕ್ರಿಯೆಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಆಗುವವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಸರಿ ? ಈಶ್ವರನೊಬ್ಬನೇ ಪರಮಾರ್ಥದ್ರವ್ಯವೆಂದೂ ಅವನಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾಗಿರುವ ಮನಸ್ಸೂ ಶರೀರವೂ ಭಿನ್ನತತ್ತ್ವಗಳೆಂದೂ ಹೇಳುವದಾಗಲಿ ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದರ ಮೇಲೊಂದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗುವದೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದು ಸರ್ವಥಾ ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾಗುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ !

ಈ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮುಂದಿನ ಹಲವರು ದಾರ್ಶನಿಕರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರು (೧) ಶರೀರಕ್ಕೂ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿಕಾರಕತ್ವವಿರುವದಿಲ್ಲ , ಈಶ್ವರನೇ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ನಿಮಿತ್ತಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ ವಿಕಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆಂದು ಕೆಲವರು ಬಗೆದರು. ಮಾನಸಿಕವ್ಯಾಪಾರಗಳೂ ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚದ ವ್ಯಾಪಾರಗಳೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಮಾನ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವವೆಂದೂ ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದರ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರಕೃತವಾದ ರೂಪವಿಕಾರಗಳಾಗುತ್ತಿವೆಯೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದ ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಸಮಾನದ್ವಂದ್ವವಾದ (parallelism)ವೆಂದೂ ನಿಮಿತ್ತವಾದ (occasionalism) ವೆಂದೂ ಹೆಸರು ಬಂದಿತು.

(೨) ಜ್ಯೂಲಿಂಕ್ (Geulinck) ಎಂಬಾತನು ಈ ನಿಮಿತ್ತವಾದವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಶರೀರಕ್ಕೂ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಹೊಂದಿಗೆ ಇರುವಂತ ಈಶ್ವರನು ಮೊದಲೇ ಅವೆರಡನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುತ್ತಾನೆಂಬ ಮತವನ್ನು ಕೂಡ ಅಲ್ಲಗಳೆದನು. "ಪರಮೇಶ್ವರನು ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ್ದರಿಂದ ಕೆಲವು ಚಲನೆಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನು

ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡದೆ ಇದ್ದರೂ ನಮ್ಮ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಹೊಂದುಗೆಯಾಗಿರುವಂತೆ ಆಯಾ ಚಲನೆಯಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ'' ಎಂದು ಆತನು ಬೋಧಿಸಿದನು. ವಸ್ತುಗಳ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಾವು ಅರಿಯಲಾರೆವು ; ಅದನ್ನು ಈಶ್ವರನೊಬ್ಬನೇ ಬಲ್ಲನು. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಎಂಬುದು ಆತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು

(೩) ಮಾನಸಿಕವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯಬರುವದು ಭಾವನಾಪ್ರಪಂಚ (world of ideas)ವು ಮಾತ್ರವೇ. ಈ ಭಾವನೆಗಳು ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ, ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಭಾವನಾರೂಪವಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತವೆ. ನಾವು ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚವು ವಸ್ತುಗಳೇ ಅಲ್ಲ , ಭಾವನೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಭೌತಿಕಪ್ರಪಂಚವು ನಿಜವಾಗಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ನಾವರಿಯೆವು. ಅದರ ಭಾವನೆಯು ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕಪ್ರಪಂಚವಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಅಥವಾ ಅತಿಪ್ರಾಕೃತಿಕವಾದ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥದಿಂದ (natural or supernatural revelation) ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯಬಹುದು ಎಂದು ನಿಕೊಲಾಸ್ ಮೇಲ್ ಬ್ರಾಂಚ್ (Nicholos Male Branche ೧೬೩೮-೧೭೧೫) ಎಂಬಾತನು ಬೋಧಿಸಿದನು. ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ 'ಭಾವನಾಮಯಸರ್ವಾತ್ಮಕೇಶ್ವರ ವಾದ' (idealist pantheism) ವೇ ಅಲ್ಲದೆ ಭಾವನಾಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮೀರಿರುವ ನಿಜವಾದ ಭೌತಿಕಪ್ರಪಂಚವೂ ಇದೆ ಎಂಬ ವಿಲಕ್ಷಣ ವಾದವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

(೪) ಬ್ಲೇಸ್ ಪ್ಯಾಸ್ಕಲ್‌ನು (**Blaise Pascal** ೧೬೨೩-೧೬೬೨)

ಡೆಕಾರ್ಟೆಯು ಬೋಧಿಸಿದ್ದ ದ್ವೈತವಾದವನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯು ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿದೆ (mechanical) ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಇವನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡನು. ಆಕಾಶ, ಕಾಲ, ಚಲನೆ, ಸಂಖ್ಯೆ, ಪ್ರಕೃತಿ ಮುಂತಾದ ಕಲವು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿದ್ದನು. ಆದರೆ ಪರಮಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮಾನವನಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಲಾರದೆಂಬುದು ಈತನ ಮತವು. ಈಶ್ವರನು ಇದಾನೆಯೆ, ಜೀವನು ಅಮರ್ತ್ಯನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವದು ಯಾರಿಂದಲೂ ಆಗದು. ವಿಚಾರದಿಂದ ಸತ್ಯರೂಪವಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಸಿಕ್ಕಬಹುದು ಆದರೆ ಪ್ರೇಮಮಯನಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕಾನುಭವದಿಂದಲೇ ಕಾಣಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಪಾಪವೂ ದೋಷವೂ ತುಂಬಿದ , ಆದ್ದರಿಂದ ದೇವರ ಪ್ರಸಾದ ಧಾರ್ಮಿಕಗ್ರಂಥ, ಸಂಘದ ಆಧಿಪತ್ಯ - ಇವುಗಳಿಂದಲೇ [illegible] ಕಾಣಬೇಕಾಗಿದೆ. ಎಂದು ಈತನು ಬರೆದಿರುತ್ತಾನೆ

(೫) ಪಿಯರ್ ಬೇಲ್ (Piere Bagle ೧೬೪೭-೧೭೦೬) ಎಂಬುವನು ಯುಕ್ತಿಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕಬೋಧನೆಗೂ ಇರುವ ವಿರೋಧವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿ ಧರ್ಮವು ಧಾರ್ಮಿಕಗ್ರಂಥದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕಗ್ರಂಥವು ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾಗಿರಬೇಕೆಂದೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿಯೇ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದೂ ವಾದಿಸಿದನು. ಆದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಾಗಲಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಾಗಲಿ ಮಾನವನ ನೀತಿಯ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನೂ ಮಾಡಲಾರದೆಂಬುದು ಅವನ ಮತವು. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಫ್ರೆಂಚತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕನೇಕರು ಆತನ ಸಂಶಯವಾದದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದರು.

೮೭. ಡೆಕಾರ್ಟೆ ಮುಂತಾದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ವಿಮರ್ಶೆ :-

ಡೆಕಾರ್ಟೆಯು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾದ ತತ್ತ್ವದಿಂದ ಹೊರಟು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಮಾಡಿದ್ದು ಶ್ಲಾಘನೀಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬೇಕನ್ನನು ಹೇಳಿದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಸಾಧಕತರ್ಕಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹಾಬ್ಸನ ವಿಶೇಷಸಾಧನತರ್ಕಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮೊದಲು ತರ್ಕವನ್ನು ಮಾಡುವಾತನು ಇರುವನೆಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಇದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದದ್ದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸಂಶಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಾನೆಂಬ ಪದಾರ್ಥವು ಯಾವದು ? ಇದನ್ನು ಅವನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲಿಲ್ಲ. ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವಿವಿಕ್ತಪ್ರತ್ಯಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದು ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ಆತನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡದ್ದು ಕ್ರಮವೇ ಇಲ್ಲದ ಹಿಂದಿನ ವಿಚಾರಕರಿಗಿಂತ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಬಂದಂತಾಯಿತೆಂಬುದು ನಿಶ್ಚಯ. ಆದರೆ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ? - ಇದನ್ನು ವಿಚಾರದ ಒರೆಗಲ್ಲಿಗೆ ಹಚ್ಚಬೇಕೆಂಬುದು ಡೆಕಾರ್ಟೆಗೆ ಹೊಳೆಯಲಿಲ್ಲ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಮಗೆ 'ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವಿಕ್ತವಾಗಿ' ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯಯವಾಯಿತೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಿರಿ ; ಆಗ ಆ ಪ್ರತ್ಯಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದದ್ದು ಸತ್ಯವಾದೀತೆ ? ಆದರೆ ಅದು ಕನಸು, ಎಚ್ಚರವಲ್ಲ ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಈ ಶಂಕೆಯು ನಿಸ್ಸಾರವಾದದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ - ಎಚ್ಚರವು ಪರಮಾರ್ಥವೊ ಅಲ್ಲವೊ ? ಕನಸು ಪರಮಾರ್ಥವೊ ಅಲ್ಲವೊ ? - ಎಂಬುದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿ ಬಂದರೆ ಆಗ ನಾವು ಯಾವ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವಿವಿಕ್ತವಾದ ಪ್ರತ್ಯಯದಿಂದ ಅದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಬೇಕು ? ಕನಸಿನ ಪ್ರತ್ಯಯವು ಎಚ್ಚರಕ್ಕಾಗಲಿ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರತ್ಯಯವು ಕನಸಿಗಾಗಲಿ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ ಅಲ್ಲವೆ ? ಇದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವವರಿಗೆ ಡೆಕಾರ್ಟೆಯ ವಿಚಾರಕ್ರಮದಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವು ಸ್ಫುಟವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾನೆಂಬುದು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವೊ ಅಭಿನ್ನವೊ - ಎಂಬುದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು, ಜೀವ, ವಿಷಯಿ, ಆತ್ಮ - ಈ ಶಬ್ದ

ಗಳನ್ನು ಅವರು ಸ್ವಲ್ಪಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿಯೇ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ, ಡೆಕಾರ್ಟೆಯು ಜೀವನು ಮನಸ್ಸಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ನಿಜವಾದರೆ ಇದೊಂದು ಅವನ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವೇ ಸರಿ ; ಆದರೂ ಜೀವಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರಣೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡದೆ ಇರುವ ಸಾಧಾರಣದೋಷವೇನೋ ಅವನಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ.

ಈಶ್ವರಭಾವನೆಯು ನನ್ನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಆ ಭಾವನೆಯು ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಒಂದು ಘನತತ್ತ್ವವಿದ್ದೇ ಇದೆ. ಅದೇ ಈಶ್ವರನು ಎಂದು ಡೆಕಾರ್ಟೆಯು ಮಾಡಿರುವ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ತತ್ತ್ವ ನನ್ನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿರಬೇಕೇಕೆ ? ನನ್ನ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವೇ ಏಕಾಗಿರಬಾರದು ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅವನ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬೈಬಲಿನ ವಿಚಾರ ಸರಣಿಯು ಆಗ ತತ್ತ್ವವಿಮರ್ಶಕರ ಮೇಲೂ ಬಲವಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ನಾನೆಂಬ ಪದಾರ್ಥದ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡುವ ವೇದಾಂತದೃಷ್ಟಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಆ ಕಾಲದವರಿಗೆ ಇರಲಿಲ್ಲ.

ಹೊರಗೆ ಪ್ರಪಂಚವೊಂದು ಇರಬೇಕೆಂದು ಡೆಕಾರ್ಟೆಯು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿರುವ ಕ್ರಮವೂ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತರತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವಿವಿಕ್ತವಾದ' ಭಾವನೆಯಿಂದಲೇ ವಸ್ತುಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವದೆಂದು ಆತನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವ, ಇಚ್ಛೆ, ವೇದನೆಗಳು - ಮುಂತಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಆತನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ತೋರುವಂತೆಯೇ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಇದೆ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಆತನು ವ್ಯವಹಾರವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಅನುಭವದ ಆಧಾರದಿಂದ ಒಂದು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಮುಂದಿನ ಅನೇಕ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ವಾದ ಸರಣಿಗೆ ಮೇಲುಪಜ್ಞೆಯಾಯಿತು.

ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಶರೀರಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರವು ಡೆಕಾರ್ಟೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅವನ ತರುವಾಯ ಬಂದವರಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವದನ್ನು ನಾವು ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡುವದು ಅವಶ್ಯಕ. ನಾನು, ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳು - ಇವುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತಟಸ್ಥನಾದ ಈಶ್ವರನೊಬ್ಬನು ಇರುತ್ತಾನೆಂದೂ ಅವನು ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಶರೀರಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿರುತ್ತಾನೆಂದೂ ಈ ವಾದಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಬರಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಹೊರತು ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಭವದ

ಆಧಾರವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನೇ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ದ್ರವ್ಯವೆಂದು ಡೆಕಾರ್ಟೆ ಒಮ್ಮೆ ಹೇಳಿರುತ್ತಾನಾದರೂ ಅದು ಶ್ರದ್ಧಾಮಾತ್ರದಿಂದ ಆಡಿದ ಮಾತಾದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಚೇತನಾಚೇತನವಿಭಾಗವನ್ನು ಅಳಿಸಿಹಾಕುವದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಪ್ಯಾಸ್ಕಲನು ತರ್ಕದ ಮೇಲೆ ಅವಿಶ್ವಾಸವನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಅತಿಮುಖ್ಯವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ತರ್ಕವು ನಮ್ಮ ಕೈಯ್ಯನ್ನು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಈ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ನಿಲುಕದ ಹಲವು ಯುಕ್ತಿಗಳು ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ''ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕಾನುಭವದಿಂದಲೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕಾಗಿದೆ'' ಎಂದು ಆತನು ಹೇಳಿರುವದು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಬಲಭುಜವಾದ ತರ್ಕಕ್ಕೇ ರಾಜೀನಾಮೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

೮೮. ಬರೂಚ್ (ಬೆನಿಡಿಕ್ಟ್) ಡಿಸ್ಪಿನೋಸಾ :- (Baruch Benedict Despinozo ೧೬೩೨-೧೬೭೭)

ಸ್ಪಿನೋಸನ ವಿಚಾರಕ್ರಮವೂ ಡೆಕಾರ್ಟೆಯ ಕ್ರಮದಂತೆ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರದ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನನುಸರಿಸಿರುತ್ತವೆ. ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಆಧಾರತತ್ತ್ವದಿಂದ ಹೊರಡಿಸುವ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ಆಧಾರದಷ್ಟೇ ನಿತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತ್ರಿಕೋಣದ ಲಕ್ಷಣದಿಂದಲೇ ಅದರ ಎರಡು ಬಾಹುಗಳ ಒಟ್ಟಿಗಿಂತ ಮೂರನೆಯದ್ದು ಕಡಿಮೆಯ ಪರಿಮಿತಿಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದೂ, ಅದರ ಮೂರು ಕೋಣಗಳ ಒಟ್ಟು ಎರಡು ಸಮಕೋಣಗಳಿಗೆ ಸಮವಾಗಬೇಕೆಂಬುದೂ, ಅದರ ಒಂದು ಕೋಣವು ಗುರುಕೋಣವಾಗಿದ್ದರೆ ಮಿಕ್ಕೆರಡುಕೋಣಗಳೂ ಲಘುಕೋಣಗಳಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ಲಕ್ಷಣದಷ್ಟು ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆಯಲ್ಲವೆ ? ಇದರಂತೆ ಸ್ಪಿನೋಸನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಮೂಲಕಾರಣದಿಂದ ವಿಶ್ವದ ಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳು ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಂತೆಯೇ ಸಹಸಂಬದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇರವೂ ಅರಿವೂ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ಪಿನೋಸನಿಗೂ ವಸ್ತುಜ್ಞಾನವು ''ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವಿವಿಕ್ತ'' ವಿಚಾರದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದೇ ಇಷ್ಟವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ತನ್ನ ಮುಖ್ಯಗ್ರಂಥವಾದ ''ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ'' (Ethics) ದಲ್ಲಿ ರೇಖಾಗಣಿತದಂತೆಯೇ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೂ ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗಳು (Propositions) ಅತಃಸಿದ್ಧಗಳು (Corollaries) ಉಪಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು (Sendia) - ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿಷಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಡೆಕಾರ್ಟೆಯ, ಜೀವ ; ಜಡ - ಎಂಬ ದ್ವೈತವಿಭಾಗವನ್ನು ''ಮೂಲಾಧಾರವಸ್ತು'' (substance) ಎಂಬ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಒಂದುಗೂಡಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವದು ಮತ್ತೊಂದರ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ ಇರಬಲ್ಲದೋ ಯಾವದರ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದರ ಕಲ್ಪನೆಯ ಅಗತ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲವೋ ಅದೇ ಮೂಲಾಧಾರವಸ್ತು. ಅದು ಹೀಗೆ ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅನಂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಏಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಸ್ವಯಂಕೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಸ್ವಮಾತ್ರಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಿರುವದಿಲ್ಲ, ಪುರುಷತ್ವವಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪರಿಚ್ಛೇದವೆಂಬುದು ವ್ಯಾವರ್ತಕ (negative) ವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ಪರಿಚ್ಛೇದವೂ ಇರಲಾರದು. ಅದರಲ್ಲಿ ನಮಗಿರುವಂತೆ ಬುದ್ಧಿಯಾಗಲಿ ಸಂಕಲ್ಪವಾಗಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಏಕವಾದ, ನಿತ್ಯವಾದ, ಅನಂತವಾದ, ಸ್ವಯಂಕೃತವಾದ, ಅವಶ್ಯಾಪೇಕ್ಷಿತವಾದ ಸರ್ವಾಧಾರವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಈಶ್ವರನು. ಈಶ್ವರನು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಹೊರಬ್ಬಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ಪ್ರಪಂಚದೊಳಗೇ ಅದರ ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ತತ್ತ್ವವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಈಶ್ವರನೂ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಒಂದೇ. ಕಾರ್ಯಕ್ಕೂ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನು ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆಲ್ಲ ನಿತ್ಯಾಧಾರವಾಗಿರುವ ಅದರ ತಿರುಳೇ ತಾನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಈಶ್ವರನೇ ಜನಕಪ್ರಕೃತಿ (nature naturous) ಜನ್ಯ ಪ್ರಕೃತಿ (nature naturate).

ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಮೂಲಾಧಾರವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅದರ ತಿರುಳಿಂದು ಬುದ್ಧಿಗೆ ತೋರಿಬರುವ ಧರ್ಮಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಧರ್ಮಗಳು ಬುದ್ಧಿಗೋಚರಮಾತ್ರವೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸೇರಿಲ್ಲವೆಂದು ಕೆಲವು ಸ್ಪಿನೋಸಾ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕರ್ತರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮಾನವನ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅವಶ್ಯಭಾವನೆಗಳು ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ನಿಜವಾಗಿ ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವವೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತನಾದ ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಧರ್ಮಗಳಿದ್ದರೆ ಪರಿಚ್ಛೇದವು ನ್ಯೂನತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೆಂಬ ಅಂಜಿಕೆಯಿರುವದರಿಂದ ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಅನಂತವಾದ ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಧರ್ಮಗಳಿರುವವೆಂದು ಈ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರ (extension) ಜ್ಞಾನ (thought) ಎಂಬ ಎರಡು ಮಾತ್ರ ಮಾನವನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಮಾನವನು ತಾನೇ ಮನಸ್ಸು, ಶರೀರ ಎಂಬೆರಡರ ಮಿಶ್ರಣವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ವಿಸ್ತಾರವು ಅಥವಾ ಭೂತದ್ರವ್ಯವು ಇರುವೆಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ಮನಸ್ಸಿರುತ್ತದೆ ; ಮನಸ್ಸಿರುವಲ್ಲೆಲ್ಲ ಭೂತದ್ರವ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ವಿಸ್ತಾರವೂ ಜ್ಞಾನವೂ ಸಜಾತೀಯಪರಿಚ್ಛೇದವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ವಸ್ತುಪರಿಚ್ಛೇದವುಳ್ಳವಾಗಿವೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿರುವ ಅನಂತಧರ್ಮ

ಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದೂ ಸರ್ವಥಾ ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮಗಳು ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಪರಸ್ಪರನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಶರೀರವಾಗಲಿ ಶರೀರದಿಂದ ಮನಸ್ಸಾಗಲಿ ವಿಕೃತವಾಗಲಾರದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ಕಾರಣವಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಕಾರ್ಯವು ಅಸತ್ತಿನಿಂದ ಸತ್ತು ಹುಟ್ಟಿತೆಂದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ನಿಮಿತ್ತವಾದಿಗಳು (Occassionalists) ಮೇಲ್‌ಬ್ರಾಂಚ್‌ನೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಸಜಾತೀಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣವನ್ನು ಒಪ್ಪುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಮನಸ್ಸೂ ಜಡವಸ್ತುವೂ ಸಮಾನವಾದ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳುಳ್ಳವು ; ಅವೆರಡೂ ಈಶ್ವರನಿಂದಲೇ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಅದೇ ಈಶ್ವರನೇ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನವೂ ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಚಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ (ಈ ವಾದವನ್ನು ಈಗಿನವರು ಜ್ಞಾನ ಜಡ ಸಮಾನ ದ್ವಂದ್ವವಾದವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಭಾವಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಿರುವ ಅದೇ ಜಾತಿಯ ವಿಷಯಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿವೆ ಎಂಬುದು ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿದೆ.)

ಧರ್ಮಗಳು ಕೆಲಕೆಲವು ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಪ್ರಕಾರವೆಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಧರ್ಮವು ತಾನೊಂದೇ ಎಲ್ಲಿಯೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ ಕೆಲವು ಭಾವಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಕಲ್ಪದ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ಹೀಗೆಯೇ ವಿಸ್ತಾರವೆಂಬುದೂ ತಾನೊಂದೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಲಾರದು, ಸಾಕಾರವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಧರ್ಮಿಗಳು ಇರಲಾರವು. ಪ್ರಕಾರಗಳು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿ ನಿಯತವಾಗಿರುತ್ತವೆ, ಮತ್ತೊಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿ ಅನಿತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬುದ್ಧಿ, ಸಂಕಲ್ಪಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆಯಾದರೂ ಮಾನವವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಹುಟ್ಟಿನಾಶವಾಗುತ್ತಿರುವರು. ನಿತ್ಯವಾದ ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದವಸ್ತುವು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಕೆಲಕೆಲವು ಪ್ರಕಾರಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನಜಡಗಳಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಒಟ್ಟು ಜ್ಞಾನರಾಶಿಗೆ ಅತ್ಯಂತಾಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಬುದ್ಧಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ವಿಸ್ತಾರದ ಒಟ್ಟುರಾಶಿಗೆ ಚಲನೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಿತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು, ಇವೆರಡೂ ಸೇರಿ ವಿಶ್ವದ ಮುಖವೆನಿಸುವದು. ಒಟ್ಟು ವಿಶ್ವಮುಖವು ಒಂದೇ ರೂಪದಿಂದಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅದರ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ವಿಕಾರಗಳಾಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ.

ಮನೋವಿಶೇಷಗಳೂ ವಸ್ತುವಿಶೇಷಗಳೂ ಈಶ್ವರವಸ್ತುವಿನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ ; ಜಡವಸ್ತುಗಳು ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಒಂದು ನಿಯತಕಾರ್ಯಕಾರಣವಾದ ಸರಪಳಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವ ಕೊಂಡಿಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಭಾವಗಳೂ ಹಾಗೆಯೇ. ಆದರೆ ಈ

ಕೊಂಡಿಗಳು ವಿಶ್ವಾಧಾರವಸ್ತುವಿಗೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯವಲ್ಲ. ಅವು ಈಶ್ವರನ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವವಲ್ಲ. ಆದರೂ ಭಾವಗಳಾಗಲಿ ಜಡವಸ್ತುಗಳಾಗಲಿ ತಮಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿಲ್ಲದೆ ಇರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲ ; ಅವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಅವಸ್ಥಾವಿಶೇಷಗಳೇ, ನಿತ್ಯರೂಪದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಈಶ್ವರನು ತನ್ನ ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನಧರ್ಮಗಳು ಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಕಾಲದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಥವಾ ಕಲ್ಪನಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಈಶ್ವರನೆಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚವೇ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ನೋಡುವ ಸ್ಥೂಲದೃಷ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಬೇರೆಬೇರೆ ದೃಶ್ಯಗಳಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ನೋಡುವಾಗ ಅದು ಒಂದೇ ಒಂದು ಆಧಾರದ್ರವ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದೃಶ್ಯವಿಶೇಷಗಳು ಅದರ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನರೂಪಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತವೆ, ಎಂದರೆ ಮಿಕ್ಕ ರೂಪಗಳ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಕಾರವಿಶೇಷವೆಂಬುದು ಅನಿತ್ಯವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದ ತೋರಿಕೆಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕಾರದ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳುಮಾತ್ರ ನಿತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಮನಶ್ಶರೀರಗಳು ನಿತ್ಯಸಂಬದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಮನಸ್ಸೆಂಬುದು ಶರೀರದ ಭಾವನೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಾನವನ ಶರೀರವು ಅನೇಕಾವಯವಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವಂತೆ ಅವನ ಮನಸ್ಸು ಅನೇಕಭಾವಗಳಿಂದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಶರೀರದ ಭಾವವೇ ಅಲ್ಲದೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಭಾವವು ಕೂಡ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಮನಸ್ಸೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ, ಶರೀರವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದುಮನಸ್ಸೂ ಈಶ್ವರನ ಮನಸ್ಸಿನ ಒಂದಂಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈಶ್ವರನ ಅನಂತವಾದ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಅನಂತಮನಸ್ಸುಗಳೂ ಭಾವಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ, ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಜೀವನೂ ಈಶ್ವರನ ಭಾವದ ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಶರೀರದಲ್ಲಾಗುವದೆಲ್ಲ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಭಾವಗಳಮೂಲಕವಾಗಿ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಸ್ಪಿನೋಸನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನಗಳ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದರಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವುಂಟು. ಬೇರೆ ಶರೀರಗಳ ಸಂಬಂಧವು ತನ್ನ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಆಗುತ್ತಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಅದು ಭಾವಗಳಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಅಂತಸ್ತಿನದಾಗಿರುತ್ತದೆ. (೧) ಇಂದ್ರಿಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಾಗುವ ಭಾವಗಳು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತವೆ. (೨) ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ವಸ್ತುಗಳ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿತ್ಯಾಕಾರವನ್ನೂ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಾಧಾರಣಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಅವುಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯತತ್ತ್ವವನ್ನೂ, ಆ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೂ ಈಶ್ವರನಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ಬಗೆಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾದದ್ದೇ ; ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವತಃಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾದ

ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಲ್ಲದೆ ತಪ್ಪನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. (೩) ಅತ್ಯಂತ ಮೇಲಿನ ಭೂಮಿಕೆಯ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಜ್ಞಾನ (intuitive knowledge). ಇದಕ್ಕೂ ಬುದ್ಧಿಯ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಿನೋಸನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಈಶ್ವರನ ಇರವಿನ ಆಧಾರದಿಂದ ಇದ್ದು ಕೊಂಡು ಅದರಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ಅವನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ. ''ಈಶ್ವರನ ಕೆಲವು ಧರ್ಮಗಳ ಸಾರವೇನೆಂಬುದರ ಪೂರ್ಣಭಾವವನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿ ವಸ್ತುಗಳ ಸಾರವೇನೆಂಬು ದನ್ನು ಅದು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ''.

ತಪ್ಪೆಂದರೇನು ? ಅದು ಬರಿಯ ಜ್ಞಾನಾಭಾವವೇ. ಯಾವ ಭಾವವೂ ತನ್ನ ಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನು ನಿಜವೂ ಅಲ್ಲ, ಸುಳ್ಳೂ ಅಲ್ಲ. ಭಾವಕ್ಕೊಂದು ಅರ್ಥವಿದ್ದರೆ ಅದು ಸರಿ ಯಾದದ್ದು. ಇಲ್ಲದೇಇದ್ದರೂ ಇದೆಯೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಅದು ತಪ್ಪು. ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾದಾಗ ಇದು ಭಾವಮಾತ್ರವು, ವಿಕಲ್ಪವು ಎಂಬ ಅರಿವು ಇರುವದಿಲ್ಲ, ''ಒಬ್ಬಾನೊಬ್ಬ ಜ್ಞಾತೃವಿನ ಅಂಶಗಳು ನಾವು ; ಆ ಜ್ಞಾತೃವಿನ ಕೆಲವು ಭಾವಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿವೆ ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಇವೆ''.

೮೯. ಅಂತಃಕರಣದ ವಿಚಾರ :-

ಸ್ಪಿನೋಸನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯಾಗಲಿ ಸಂಕಲ್ಪವಾಗಲಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಶಕ್ತಿ ಗಳಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸೇ ಭಾವಗಳಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯೆಂದೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿಗಳಿಂದ ಸಂಕಲ್ಪ ವೆಂದೂ ಅನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅರಿಯುವ ವೇದನೆ ಸಂಕಲ್ಪ ಎಲ್ಲವೂ ಭಾವಗಳೇ. ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿಗಳು ಡೆಕಾರ್ಟೆ ಹೇಳುವಂತೆ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆಯಾ ಭಾವಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಆಗುತ್ತವೆ. ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಂಕಲ್ಪವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ ; ಪ್ರಕೃತಿ ಯಲ್ಲಿರುವದೆಲ್ಲವೂ ಪರತಂತ್ರವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿದೆ. ವಿಶ್ವಾಧಾರವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಭಾವ ದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಾನವನಮನಸ್ಸು ಈಶ್ವರನ ವಿಚಾರದ ಪ್ರಕಾರಮಾತ್ರವಾಗಿದೆ. ಸಂಕಲ್ಪದ ಒಂದೊಂದು ವೃತ್ತಿಯೂ ಮತ್ತೊಂದರ ಕಾರ್ಯ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವೆಲ್ಲವೂ ಯಾಂತ್ರಿಕನಿಯಮಗಳಿಗೊಳಪಟ್ಟಿವೆ. ಮನುಷ್ಯ ನಿಗೆ ಕಾರಣಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ತಾನು ಸ್ವತಂತ್ರನೆಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ; ಬೀಳುವಕಲ್ಲಿಗೆ ಜ್ಞಾನವಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಅದು ತಾನೆ ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತು. ಹೀಗೆ ತಾನು ಸ್ವತಂತ್ರ ನೆಂದುಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದಲೇ ಮಾನವನು ಸ್ತುತಿ, ನಿಂದೆ, ಪಾಪ, ಅಪರಾಧ ಮುಂತಾದ ಭಾವಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ದ್ದಿಲ್ಲ, ಮಾನವನು ಸ್ವತಂತ್ರನೆಂಬುದು ಅವ್ಯವಸ್ಥಿತವ್ಯಾಪಾರವೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ

ಯಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನು ಸ್ವತಂತ್ರನು ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವವನು. ಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವಿರುವಂತೆಯೇ ಸಂಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿಗಳೆಂದೂ ನಿಜವಾದ ಸಂಕಲ್ಪವೆಂದೂ ಎರಡು ಭೂಮಿಕೆಗಳಿವೆ. ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿಗಳು ಅಜ್ಞಾನದ ಫಲ ; ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವಿವಿಕ್ತ (ಪೂರ್ಣ) ಭಾವಗಳುಂಟಾದರೆ ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕ ಸಂಕಲ್ಪವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾದ ಸಂಕಲ್ಪದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮಾನವನು ಸ್ವತಂತ್ರನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ತಾನೇ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸಂಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದೋ ಅಷ್ಟಷ್ಟು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಬರುತ್ತದೆ. ರಾಗದ್ವೇಷಗಳ ಹಿಡಿತವು ತಪ್ಪುತ್ತದೆ, ಪರಮೇಶ್ವರ ಭಕ್ತಿಯು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಗದ್ವೇಷಗಳು ಮಾನವನ ತಪ್ಪಲ್ಲ, ಸ್ವಭಾವ.

ಸ್ಪಿನೋಸನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನೀತಿಗೆಂದೇ ತನ್ನ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಹೊರತೆಗೆದಿದ್ದನು. ಈಶ್ವರಜ್ಞಾನವೇ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸದ್ಗುಣವು. ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕು ಎಂದು ಆತನು ಬರೆದಿರುತ್ತಾನೆ. ವಿಚಾರದಿಂದ ವ್ಯವಹರಿಸುವವರು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯದಾಗದ ಯಾವದೊಂದನ್ನೂ ಬಯಸುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯದಾಗಿರುವದು ತನಗೂ ಒಳ್ಳೆಯದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಉತ್ತಮವಾದ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಪರಮಾನಂದವು ; ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಉತ್ತಮಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನೂ ಆತನ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಆತನ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡು ಮನಶ್ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ಮನುಷ್ಯನು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಯೋಗಕ್ಷೇಮವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು - ಎಂಬುದು ಸ್ಪಿನೋಸನ ಮುಖ್ಯೋಪದೇಶವು.

೯೦. ಸ್ಪಿನೋಸನ ದರ್ಶನದ ವಿಮರ್ಶೆ :-

ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೇ ಮಾನವಜನ್ಮದ ಪರಮೋದ್ದೇಶವು, ಪರಮಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವೂ ವಿನಯದ ಪರಮಾವಧಿಯೂ ಆಗಿದೆಯೆಂದು ಬೋಧಿಸಿದ್ದು ಸ್ಪಿನೋಸನ ದರ್ಶನದ ಒಂದು ಅಸಾಧಾರಣಧರ್ಮವು. ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಮೂಲವಸ್ತುವೊಂದಿರುವದು, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಜೀವ - ಜಡ - ತತ್ತ್ವಗಳಿರುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಅವನು ಕೇವಲ ತರ್ಕಬಲದಿಂದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದಂತೂ ಈ ಲೋಕದ ಅದ್ಭುತವಾದ ಆಶ್ಚರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಎಂದರೂ ಸಲ್ಲುವದು. ಆತನಿಗೂ ತಿಳಿಯದಂತೆ ಅವನ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಬ್ರಹ್ಮಲೀಲೆ ಇದೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಆದರೆ ವೇದಾಂತದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಸ್ಪಿನೋಸನ ವಾದಕ್ಕೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾವು ಎಂದಿಗೂ ಮರೆಯುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಜೀವಜಡರುಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾದ ಒಂದಾನೊಂದು ಪರಮಾರ್ಥವಸ್ತುವಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಬರಿಯ ಶ್ರದ್ಧಾಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಅನುಭವದ ಆಧಾರವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಜೀವರೂ ಜಡವಸ್ತುಗಳೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಇರುವ ತತ್ತ್ವಗಳೆಂದು ಏತಕ್ಕೆ ನಂಬಬಾರದು ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಯಾವ ತರ್ಕದಿಂದಲೂ ಸ್ಪಿನೋಸನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಜೀವರೂ ಜಡವಸ್ತುಗಳೂ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಪ್ರಕಾರಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುವದಕ್ಕೂ ಈ ಸ್ಪಿನೋಸನ ವಾದಕ್ಕೂ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೋಲಿಕೆಯು ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ರಾಮಾನುಜಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಭಗವಂತನ ಭಕ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಸ್ಪಿನೋಸನ ವಾದದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಈಶ್ವರಭಕ್ತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀವಜಡಗಳು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಅತ್ಯಂತವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿಯೇ ಇರುವವೆಂಬುದು ರಾಮಾನುಜಸಿದ್ಧಾಂತವು ; ಆದರೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಚೇತನವಾಗಿರುವದೇ ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜಡವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಿನೋಸನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಹೀಗೆಯೇ ಈಶ್ವರನ ಸಗುಣತ್ವ ಸಾಕಾರತ್ವ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ತಾರತಮ್ಯಗಳನ್ನು ಓದುಗರು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಈಶ್ವರನಿಗೂ ಜೀವಜಡಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಭಾವವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈಶ್ವರನು ನಿರಪೇಕ್ಷಸತ್ತೆಯುಳ್ಳವನು, ಮಿಕ್ಕೆರಡೂ ಸಾಪೇಕ್ಷಸತ್ತೆಯುಳ್ಳವುಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೋ ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಜೀವಜಡವಿಶೇಷಗಳ ಮಾತು ಹಾಗಿರಲಿ ಅವುಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳಾದರೂ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಹೇಗೆ ಸಂಬದ್ಧಗಳಾಗಿವೆ ? ದೇಶಕಾಲಗಳು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವುಗಳೇ ಆದರೆ ದೇಶಕಾಲಗಳ ಗೋಜಿಲ್ಲದ ಈಶ್ವರನಿಗೂ ಜೀವಜಡಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಲ್ಪಿಸುವದು ? ಈಶ್ವರ, ಜೀವರು, ಜಡವಸ್ತುಗಳು - ಎಂಬ ಬಹುತ್ವವನ್ನಾದರೂ ಹೇಗೆ ಕಲ್ಪಿಸುವದು ? ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನೊಬ್ಬನೇ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯನೆಂಬ ಏಕತ್ವವಾದವನ್ನಾಗಲಿ ಈಶ್ವರ, ಜೀವ, ಜಡರು ಸಮಾನಸತ್ತೆಯುಳ್ಳವರೆಂಬ ದ್ವೈತವಾದವನ್ನಾಗಲಿ ಒಂದೇ ಪಟ್ಟಿನಿಂದ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವಿವಿಕ್ತವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದದ್ದೆಂಬ ವಾದವು ಡೆಕಾರ್ಟಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೇನೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಜ್ಞಾನದಿಂದ ವಸ್ತುಗಳ ನಿಜವನ್ನು ಅರಿಯಬಹು

ದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುವ ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಓದುಗರು ಭ್ರಮಿಸಬಾರದು. ಜೀವಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ವಿಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ಸಾಕ್ಷಿಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ. ಜೀವರಿಗೆ ಜನ್ಮಾಂತರವನ್ನು ಸ್ಪಿನೋಸನು ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಬೈಬಲಿನಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಆ ಕಾಲದವರಿಗೆ ಜನ್ಮಾಂತರವಾದವು ಹೊಳೆಯುವ ಅಥವಾ ರುಚಿಸುವ ಸಂಭವವು ತೀರ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಭಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಶಾಂತಿಯನ್ನೂ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಬೋಧಿಸುವ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವದಕ್ಕಾಗದವರಿಗೆ ಗತಿಯೇನೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲವಾಗಿ ನೀತಿವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೂಡ ಪರಿಪೂರ್ಣವೆನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ.

೯೧. ಜಾನ್ ಲಾಕ್ (John Loake ೧೬೩೨-೧೭೦೪)

ಡೆಕಾರ್ಟೆಯು ಕೇವಲ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವದಿಂದ ನಮಗೆ ನಿಶ್ಚಿತಜ್ಞಾನವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರೂ ನಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವವೇ ಮೂಲವೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವವು ನಿಶ್ಚಯಜ್ಞಾನಕ್ಕ ವೈರಿಯೆ ? ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಲಾಕನು ಈ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕಿದನು. ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲವು ಯಾವದು ? ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಬೇಕು ? ಜ್ಞಾನಕ್ಷೇತ್ರದ ವಿಸ್ತಾರವೆಷ್ಟು ? ಇವು ಮೂರನ್ನು ಲಾಕನು ತನ್ನ (Essay concerning human understanding) ''ಮಾನವನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ವಿಚಾರದ ಪ್ರಬಂಧ'' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ.

ಡೆಕಾರ್ಟೆ ಮೊದಲಾದವರು ಹೇಳಿರುವ ನೈಸರ್ಗಿಕಭಾವಗಳು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವವೆಂಬುದು ನಿರಾಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ವಿವೇಚನಾಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವವರೆಗೆ ನೈಸರ್ಗಿಕಭಾವಗಳು ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವವೆಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ; ಆದರೆ ಮಕ್ಕಳಿಗೂ ಅಸಂಸ್ಕೃತರಿಗೂ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಭಾವನೆಯ ಅರಿವಿಲ್ಲದೆಯೇ ವಿವೇಚನಾಶಕ್ತಿಯಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವದಾದರೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸರಿಯೆಂದು ತಟ್ಟನೆ ಒಪ್ಪಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದು ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿದ್ದಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ನೈಸರ್ಗಿಕಭಾವನೆಗಳಾದರೂ ನೈಸರ್ಗಿಕವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳು ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿದ್ದರೆ ಜನರು ಅವುಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಹಾಗಿಲ್ಲ, ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಭಾವನೆಗಳು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಲ್ಲಿ

ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ಕೆಲವರಲ್ಲಿ ದುರಭಿಮಾನದಿಂದ, ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಆಚಾರಗಳಿಂದ ಅಳಿಸಿ ಹೋಗಿವೆ - ಎನ್ನುವದಾದರೆ ಅವು ಸರ್ವ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅಳಿಸಿಹಾಕುವದು ಆಗಲಾರ ದೆನ್ನುವದಾದರೆ ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಸಂಸ್ಕೃತರಲ್ಲಿಯೂ ಅವು ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈಶ್ವರಭಾವನೆಯು ನೈಸರ್ಗಿಕವಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಈಶ್ವರನ ಭಾವನೆಯೇ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಜನಾಂಗಗಳು ಹಲವು ಇರುವದೇ ಸಾಕಾರಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಒಂದುವೇಳೆ ಆ ಭಾವನೆಯು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ದ್ದರೆ ನೀರು, ಬೆಂಕಿ, ಗಾಳಿ - ಮುಂತಾದ ಭಾವನೆಗಳಂತೆ ಅದೂ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡ ಭಾವನೆಯೇ ಆಗಿರಬಹುದಾಗಿದೆ ; ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನೋಡಿ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಗಳುಳ್ಳ ಒಂದು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸುವು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾವಗಳಾಗಲಿ ತತ್ತ್ವಗಳಾಗಲಿ ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಬರೆಯದಿರುವ ಶುದ್ಧವಾದ ಹಲಗೆಯಂತೆ (Clean Slate) (Tabla Rasa) ಇರುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯವೇದ್ಯವಾದ ಗುಣಗಳ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ ವಿಚಾರ (reflection) ವೆಂಬ ಅಂತಃಕರಣವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ ಅರಿಯುವದು, ಆಲೋಚಿಸುವದು, ಸಂಶಯಪಡುವದು, ನಂಬುವದು, ಸಂಕಲ್ಪಿಸು ವದು ಮುಂತಾದ ಭಾವಗಳೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಯಾವಯಾವದು ಮನಸ್ಸಿನೊಳಗೇ ತೋರುತ್ತದೆಯೋ ಯಾವಯಾವದು ತನ್ನ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕಾಗಲಿ, ಮನಸ್ಸಿಗಾಗಲಿ ವಿಚಾರಕ್ಕಾಗಲಿ ಗೋಚರವಾಗಿರುವದೋ ಅದೆಲ್ಲವೂ 'ಭಾವ' (idea) ವೆಂದೇ ಲಾಕನು ಕರೆದಿರುತ್ತಾನೆ.

ಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧಭಾವಗಳೆಂದೂ (simple) ಮಿಶ್ರಭಾವಗಳೆಂದೂ ಎರಡು ಬಗೆ. ಶುದ್ಧಭಾವಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸು ಹೊಸದಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಲೂ ಆಗದು. ಇರುವದನ್ನು ನಾಶಮಾಡಲೂ ಆಗದು. ಶುದ್ಧಭಾವಗಳಲ್ಲಿ (ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ ಮುಂತಾದವು) ಒಂದೊಂದೇ ಇಂದ್ರಿಯಮೂಲಕವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು, ಹೆಚ್ಚು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ. (ಉದಾಃ ವಿಸ್ತಾರ, ಆಕಾರ, ಚಲನೆ) ಕೆಲವು ವಿಚಾರದಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಬರುತ್ತದೆ ; ಅಂದರೆ ಮನಸ್ಸು ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಭಾವಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಹೊಸಭಾವಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೇಧೆ, ವಿವೇಕ, ತುಲನೆ, ಸಂಯೋಗ, ಮತ್ತು ವಿಕಲ್ಪನ (abstraction), ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಭಾವಗಳು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕವೂ ಮತ್ತು ವಿಚಾರದ ಮೂಲಕವೂ

ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಸುಖ, ದುಃಖ, ಅಸಮಾಧಾನ, ಶಕ್ತಿ, ಇರವು, ಏಕತ್ವ, ಅನುಕ್ರಮ, ಸ್ಥಾಯಿತ್ವ ಮುಂತಾದವು ಈ ಬಗೆಯ ಭಾವಗಳು.

ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಭಾವಗಳು ಪ್ರಾಯಿಕವಾಗಿ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಶಕ್ತಿ ವಿಶೇಷದಿಂದ ಆಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ ; ಅವು ನಮ್ಮ ಹೊರಗೆ ಇರುವದೊಂದರ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ವಲ್ಲ, ಈ ಶಕ್ತಿವಿಶೇಷಗಳಿಗೆ ಗುಣಗಳೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನಿಡಬಹುದು. ಈ ಗುಣಗಳೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಿಗೇ ಸೇರಿದವು ; ಅವು ಮುಖ್ಯಗುಣಗಳು. (primary qualities) ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಘನತೆ, ವಿಸ್ತಾರ, ಆಕಾರ, ಚಲನೆ, ಸಂಖ್ಯೆ - ಇವು ಮೂಲಗುಣಗಳು ವಸ್ತುಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಸೇರಿರದೆ ತಮ್ಮ ಮೂಲಗುಣಗಳಿಂದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಉಂಟುಮಾಡುವ ಇಂದ್ರಿಯ ವೇದನೆಗಳಿಗೆ ಅಂದರೆ - ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರಸ, ಗಂಧ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಅಮುಖ್ಯಗುಣಗಳೆಂದು (secondary qualities) ಹೆಸರು.

ಇಂದ್ರಿಯಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೂ ಮಾನಸ (ಅಂತರಿಂದ್ರಿಯ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೂ (reflection) ಉಂಟಾಗಿರುವ ಶುದ್ಧಭಾವಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರಸಂಯೋಜನೆಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಸಂಬಂಧಭಾವಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಭಾವಗಳನ್ನು ವಿಯೋಜನೆ (abstraction) ಮಾಡಿ ವಿಯುಕ್ತ ಅಥವಾ ವಿಕಲಿತಭಾವಗಳನ್ನೂ (abstract ideas) ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇದೆರಡು ಮಿಶ್ರಭಾವಗಳು. ಶುದ್ಧಭಾವಗಳು ತಾವಾಗಿಯೇ ಬರುತ್ತವೆ ; ಮಿಶ್ರಭಾವ ಗಳು ಮನೋವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಮಿಶ್ರಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾರ (modes) ದ್ರವ್ಯಗಳು (substances) ಸಂಬಂಧಗಳು (relatics) ಎಂದು ಮೂರು ಬಗೆ. ಪ್ರಕಾರಗಳು ಮತ್ತೊಂದನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಒಂದೇ ಶುದ್ಧಭಾವವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದರ ಮಿಶ್ರಣವಿಲ್ಲದೆ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಶುದ್ಧಪ್ರಕಾರ (simple mode) ವಾಗುತ್ತದೆ. (ಉದಾ : ಜೊತೆ, ಸಿವುಡು ; ಶತಮಾನ, ವಿಶಾಲತೆ, ಆಕಾರ, ಸ್ಥಳ, ದಿನ, ವರ್ಷ) ; ವಿವಿಧವಾದ ಶುದ್ಧಭಾವಗಳ ಮಿಶ್ರಣದಿಂದ ಮಿಶ್ರಿತ ಪ್ರಕಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : ಸೌಂದರ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಣ್ಣ, ಆಕಾರ, ಆನಂದ - ಪ್ರದತ್ವ ಇವುಗಳು ಸೇರಿವೆ. ದ್ರವ್ಯಭಾವದಲ್ಲಿ ಗುಣಗಳು ಅದರ ಆಶ್ರಯವೆಂಬ ಎರಡು ಭಾವಗಳು ಸೇರಿರುತ್ತವೆ ; ಇದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಯಭಾವವು ಅವಿಚಾರಿತಸಿದ್ಧವಾದ (confused or supposed) ವಾದದ್ದು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕ ದ್ರವ್ಯಗಳು, ಆತ್ಮದ್ರವ್ಯಗಳು, ಈಶ್ವರ ಎಂಬ ಭಾವಗಳು ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಸಂಬಂಧಭಾವಗಳು ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸುವದರಿಂದುಂಟಾಗುತ್ತವೆ ; ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ವಸ್ತುಗಳೇ ಇಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವೆಂಬುದು ಇರುವ ಅಥವಾ ಇರಬಹುದಾದ

ವಸ್ತುಗಳಿಲ್ಲದೆ ಹೊಂದುವ ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಾಪಕ ಭಾವವು ; ಅದು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯ ಪ್ರತ್ಯಯದಿಂದಲೂ ಅಂತರಿಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದಲೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ತಿಳಿದುಬರುವ ವಸ್ತುವಿಕಾರವನ್ನು ಕಂಡು ಒಂದು ವಸ್ತುವೂ ಅದರ ಗುಣಗಳೂ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವವೆಂದು ನಾವು ಬಗೆಯುತ್ತೇವೆ ; ಶುದ್ಧ ಭಾವವನ್ನಾಗಲಿ, ದ್ರವ್ಯವನ್ನಾಗಲಿ, ಪ್ರಕಾರವನ್ನಾಗಲಿ ಉಂಟುಮಾಡುವದೇ ಕಾರಣವು. ಹಾಗೆ ಉಂಟಾದದ್ದೇ ಕಾರ್ಯವು, ಸ್ಪಷ್ಟನ, ಉತ್ಪಾದನ, ರಚನೆ, ವಿಕಿರಣ, ಇವೆಲ್ಲ ಕಾರಣದ ರೂಪಾಂತರಗಳೇ. ಕಾಲಕೃತಸಂಬಂಧ, ದೇಶಕೃತಸಂಬಂಧ, ವಿಸ್ತಾರ ಕೃತ ಸಂಬಂಧ, ತಾದಾತ್ಮ್ಯಸಂಬಂಧ, ನಾನಾತ್ವಸಂಬಂಧ, ನೈತಿಕಸಂಬಂಧ ಮುಂತಾದ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಸಂಬಂಧಗಳುಂಟು.

2. ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವಿಕ್ತವಾಗಿರುವ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳೇ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದವು ; ಅಸ್ಪಷ್ಟವೂ (confused) ಅವಿವಿಕ್ತವೂ (obscure) ಆಗಿರುವ ಭಾವಗಳಿಂದ ನಾವು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಭಾಷೆಯು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರದು. ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಅಥವಾ ಅವುಗಳ ಬಿಂಬಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುವ ಭಾವಗಳು ಯಥಾರ್ಥ (real ideas) ವೆನಿಸುತ್ತವೆ. ಶುದ್ಧಭಾವಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಮ್ಮ ಹೊರಗಿರುವ ಶಕ್ತಿವಿಶೇಷಗಳಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗುವದ ರಿಂದ ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿವೆ ; ಮುಖ್ಯಗುಣಗಳ ಭಾವಗಳು ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥಕ್ಕನುಗುಣ ವಾದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮಿಶ್ರಪ್ರಕಾರಗಳೂ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವವಾದರೂ ಅವುಗಳಿಗನುಗುಣವಾದ ಸಂಭಾವನೀಯಾರ್ಥವಿದ್ದರೆ ಅವು ಯಥಾರ್ಥವೆನಿಸುತ್ತವೆ. ಅವೇ ಮೂಲಭಾವ (arche types) ಗಳಾಗಿರುವದ ರಿಂದ ಅಸಂಗತವಾದ ಭಾವಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಗ ಹೊರತು ಅವು ಅಯಥಾರ್ಥವಾಗಲಾರವು. ಆದರೆ ಮಿಶ್ರಭಾವಗಳು ಹೊರಗಿನ ದ್ರವ್ಯಗಳ ಪ್ರತೀಕ (representation) ವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವು ಹೊರಗೆ ನಿಜವಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವ ಶುದ್ಧಭಾವಗಳ ಮಿಶ್ರಣವಾಗಿದ್ದಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೇ ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮೂಲವಸ್ತುಗಳು (arche types) ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನು ಗುಣವಾಗಿರುವವೋ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಭಾವಗಳು ಪರ್ಯಾಪ್ತ (adequate) ವಾಗಿರು ತ್ತವೆ. ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿಲ್ಲದ ಭಾವಗಳು ಅಪರ್ಯಾಪ್ತ ವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಶುದ್ಧಭಾವಗಳೂ ಪ್ರಕಾರಗಳೂ ಪರ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ದ್ರವ್ಯ ಭಾವಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಪರ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಭಾವಗಳನ್ನು ಹೊರಗಿನ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡಿಸಿ ನೋಡಿದಾಗಲೆಲ್ಲ ಅವು ನಿಜವಾಗಿಯಾದರೂ ಇರಬಹುದು. ಸುಳ್ಳಾಗಿ ಯಾದರೂ ಇರಬಹುದು.

ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೆಂಬುದೆಲ್ಲವೂ ಭಾವಗಳ ಸಂಬಂಧ, ಹೋಲಿಕೆ ಅಥವಾ ಅಸಾಂಗತ್ಯ - ಇವುಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡದ್ದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಮೆಟ್ಟಿಲುಗಳಿರುತ್ತವೆ. (೧) ಕಪ್ಪು ಬಿಳುಪಲ್ಲ, ವೃತ್ತವು ತ್ರಿಕೋಣವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನೇರಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಇದು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಜ್ಞಾನವು. (intutive knowledge) ಇದೇ ತೀರ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವುಳ್ಳ ಮಾನವಜ್ಞಾನವು. (೨) ಭಾವಗಳಿಗೆ ಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನೋ ಅಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನೋ ನೋಡಿದಮೇಲೆಯೇ ತಿಳಿದು ಬರುವದು ಪರಂಪರಾಜ್ಞಾನವು ; 'ಯೌಕ್ತಿಕ ಅಥವಾ ಆನುಮಾನಿಕಜ್ಞಾನವು (demonstrative knowledge) ಇದು ನಿಶ್ಚಯವೇ ಆದರೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಜ್ಞಾನ ದಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೊಳೆಯುವ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಇದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಹೆಜ್ಜೆಯೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾಗುವದು. (೩) ಇವೆರಡ ಕ್ಕಿಂತ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿರುವ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವುಳ್ಳದ್ದು ಶ್ರದ್ಧೆ ಅಥವಾ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಹೊರತು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲ.

ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಭಾವಗಳಿರುವದೇನೋ ನಿಜ, ಇಲ್ಲಿ ಹೊರಗೆ ವಸ್ತುಗಳು ಇರುವದು ಸಾಧ್ಯ ಎಂದಿಷ್ಟೇ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗಿಲ್ಲವಾದರೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಜ್ಞಾನದ ಅಥವಾ ಯೌಕ್ತಿಕಜ್ಞಾನದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಏರಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಐಂದ್ರಿಯಕಜ್ಞಾನ (sensitive knowledge) ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪ, ಈಶ್ವರ ಈ ಎರಡನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವದರ ಇರವಿನ ವಿಷಯ ದಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾದ ಜ್ಞಾನವಿರುವದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಇರವಿನ ವಿಷಯ ದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್‌ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈಶ್ವರನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯೌಕ್ತಿಕ ಜ್ಞಾನ ವಿರುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದಾದ ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚಜ್ಞಾನವು ಇಷ್ಟು ನಿಶ್ಚಿತವಲ್ಲ ವಾದರೂ ಅದನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಯುಕ್ತಿಗಳಿವೆ. ಇಂದ್ರಿಯ ದ್ವಾರದಿಂದಲೇ ಅವು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯಬರುತ್ತವೆ ; ನೆನಪಿನ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೂ ಅವಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಇದೆ ; ಅವುಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ದುಃಖವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ ; ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂವಾದಿಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.

ಮಾನವನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರವಿಸ್ತಾರವೇನೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಲಾಕನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ನೆಂದರೆ ಭಾವಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೇತರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ ; ನಮಗೆ ಕೆಲವೇ ಜ್ಞಾನದ್ವಾರಗಳಿವೆ. ಅವೂ ಸಾಕಾದಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ನಾವು ಎಷ್ಟನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬಹುದೋ ಅಷ್ಟರ ಅನುಭವವೂ ನಮಗೆ ಆಗಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಕಂಡದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದೂ ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಭಾವಗಳಿಲ್ಲ ; ಕೆಲವು ಪದಾರ್ಥಗಳು ಬಹುದೂರವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅತಿ

ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುತ್ತವೆ ; ಕೆಲವು ಭಾವಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವೇನೋ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದು (ಉದಾ : ಮುಖ್ಯಗುಣಗಳಿಗೂ ಅಮುಖ್ಯಗುಣಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವೇನೋ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ, ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿಯೂ ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ತತ್ತ್ವಗಳು ಬಹುಕಡಿಮೆ. ನಮ್ಮ ಭಾವಗಳು ಯಥಾರ್ಥವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಎಷ್ಟೋ ವಿಷಯಗಳು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದು. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯಗಳು ಒಂಟಿಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಇಡಿಯ ವಿಶ್ವವನ್ನೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಭಾಗಗಳ ಗಾತ್ರ, ಆಕಾರ, ರಚನೆ - ಮುಂತಾದವುಗಳು ಕೂಡ ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವ ದಿಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದರ ಗುಣಗಳು ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮಾರ್ಪಾಡನ್ನುಂಟು ಮಾಡಬಹುದೆಂಬುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಭಾವಗಳು ವಸ್ತುವಿನ ಯಾವ ಮುಖ್ಯಗುಣಗಳಿಂದಾಗುವವೋ ಹೇಗೆ ಆಗುವವೋ ಅದೂ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವು ಸಂಭಾವನಾಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವಿಷಯಕವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಎಂದಿಗೂ ಪೂರ್ಣವಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಜೀವರ (spirits) ವಿಷಯದಲ್ಲಂತೂ ನಮಗೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮೌಢ್ಯವಿದೆ. ಅಂತೂ ನಮ್ಮ ಭಾವಗಳ ಹೊಂದಿಕೆ ಅಥವಾ ಹೊಂದದಿರುವಿಕೆ ಎಂಬುದೊಂದು ಹೊರತು ನಮಗೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ನಿಶ್ಚಯಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ. ನಾವು ಆಲೋಚಿಸುವ, ತರ್ಕಿಸುವ, ವಿವರಿಸುವ ನಡತೆಗೆ ಆಧಾರವೆಂದೆಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಯಾವದೊಂದೂ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಾಸನ್ನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ನಾವು ಅವುಗಳನ್ನು ನೆರೆನಂಬಿರುತ್ತೇವೆ. ಸಂಭಾವನೆಯ ಆಧಾರಕ್ಕೂ ಸಂಭಾವನೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಹಲವು ಅಂತಸ್ತುಗಳಿವೆ ; ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವದು, ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಅನುಭವದ ಸಾಕ್ಷ್ಯ - ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕಗ್ರಂಥದ ಸಾಕ್ಷ್ಯವು ಮಾತ್ರ ಅತ್ಯಂತ ಮೇಲ್ತರದ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಶ್ರದ್ಧೆಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವು. ನಿಜವಾಗಿ ಈಶ್ವರವಾಕ್ಯವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವೊಂದಿದ್ದರೆ ಸಾಕು, ಅದನ್ನು ನಾವು ನಂಬಿಬಿಡುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂಶಯವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಎಂದಿಗೂ ಈಶ್ವರವಾಕ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಯಾವದೊಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಪ್ರಾಸಾದಿಕವಾಣಿಯು ಈಶ್ವರೀಯವೆ, ಅಲ್ಲವೆ - ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ತರ್ಕಶುದ್ಧಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದು ಯಾವದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವಾಭಾವಿಕಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಮೀರಿರುವ ತರ್ಕಾತೀತವಾಗಿರುವ ವಿಷಯಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಅವು ಕೇವಲ ಶ್ರದ್ಧಾರ್ಹವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಉದಾ : ಸತ್ತವರು ಮತ್ತೆ ಎದ್ದು ಬದುಕಿರುವರು ಎಂಬುದು ಶ್ರದ್ಧಾವಿಷಯವೇ ಹೊರತು ತರ್ಕಗೋಚರವಲ್ಲ.

3. ಲಾಕನು ಪರಮಾರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಏನನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ ವಾದರೂ ಡೆಕಾರ್ಟೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನುಸರಿಸಿರುವನೆಂದು ಹೇಳ ಬಹುದು. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯಗಳು ಎಂದರೆ ಗುಣಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಆಧಾರಗಳು ಇರು ತ್ತವೆ. ದ್ರವ್ಯಗಳು ಜೀವರೆಂದೂ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳೆಂದೂ (ಜೀವ ಜಡ) ಎರಡು ಬಗೆ (souls & bodies). ಮುಖ್ಯಗುಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ದ್ರವ್ಯವೇ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತು, ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವಿಲ್ಲದ ಕೇವಲಾಕಾಶವೂ ಉಂಟು (vacuum). ಜೀವನೆಂಬುದು ಜ್ಞಾನ ಸಂಕಲ್ಪ ಶಕ್ತಿಗಳುಳ್ಳ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಸ್ತು. ಈ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಂತಃಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪ (essence) ವಲ್ಲ, ಕ್ರಿಯೆ ; ಬಾಹ್ಯದ್ರವ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿನ ಸ್ಪಷ್ಟ ವಿವಿಕ್ತಭಾವವು ನಮಗೆ ಆಗುತ್ತದೆಯೋ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೇ ಜೀವದ್ರವ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಹೊರಗೆ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ದ್ರವ್ಯವಿರುವದೆಂಬು ದಕ್ಕಿರುವ ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ದ್ರಷ್ಟೃ ಶ್ರೋತೃವಾಗಿರುವ ಜೀವತತ್ತ್ವವು ನಮ್ಮೊಳಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಇನ್ನೂ ನಿಶ್ಚಿತತರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಭೌತಿಕವಸ್ತುವಿಗೆ ಸ್ವತಃ ವೇದನೆಯಾಗಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಲಿ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗಲಿ ಆಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ.

ಈಶ್ವರನು ಕೇವಲ ಕರ್ತೃವು, ಭೌತಿಕವಸ್ತು ಕೇವಲ ಕರ್ಮವು, ಮಾನವನ ಜೀವವು ಕರ್ತೃವೂ ಕರ್ಮವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಜೀವನು ಶರೀರವನ್ನು ಚಲಿಸಬಲ್ಲನು, ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳು ಜೀವನಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಲ್ಲವು. ಇದೇ ಪರಸ್ಪರಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ (interaction) ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಈ ಕ್ರಿಯೆಯು ಹೇಗಾಗುವ ದೆಂಬುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದು ನಿಜ ; ಆದರೆ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಹೇಗೆ ಚಲಿಸುವದೆಂಬುದೂ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದು. ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಜ್ಞಾನವೇನೂ ಜೀವಜ್ಞಾನ ಕ್ಕಿಂತ ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಚಲಿಸಬಲ್ಲದು. ಚಲನೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಚಲನೆಯಾಗಬಹುದೇ ಹೊರತು ಸುಖದುಃಖಗಳುಂಟಾ ಗುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಶ್ವರನು ಈ ಪರಿಣಾಮವುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಏರ್ಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ನಿಮಿತ್ತವಾದರೆ (occassiona-lism) ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಚಲನೆಯಾಗುವದು ಹೇಗೆ ? ಸಂಕಲ್ಪದಿಂದ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗುವದು ಹೇಗೆ ? ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವದೂ ಇಷ್ಟೇ ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ, ಆದರೆ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಹಾಗಾಗುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಜೀವನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವೇನೆಂಬುದು ನಿರ್ಣಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ಭೌತಿಕ ವಾಗಿಯೂ ಇರಬಹುದಲ್ಲ, ಭೌತಿಕವಸ್ತುವಿಗೂ ಅರಿಯುವ ಶಕ್ತಿ ಏಕಿರಬಾರದು ? ನಮಗೆ ಇದರ ನಿಜವೇ ತಿಳಿಯದು. ಈಶ್ವರನು ಚಲನೆಯಿಂದ ಸುಖದುಃಖಾದಿ

ಗಳುಂಟಾಗುವಂತೆ ಏರ್ಪಡಿಸಿದ್ದರೆ ಭೌತಿಕವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗಕ್ಕೆ ವೇದನಾದಿಗಳನ್ನು ಏಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರಬಾರದು ? ಎಂದು ಲಾಕನು ಕೇಳಿರುತ್ತಾನೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭೌತಿಕ, ಮಾನಸಿಕ - ಎಂದು ಎರಡು ದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನು ಆತನು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾನೆ. ಡೆಕಾರ್ಟೆಯಂತೆಯೇ ಅವನು 'ಅಣುವಾದ'(corpuscularion theory)ವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾನ. ಗಾತ್ರ, ಆಕಾರ, ಚಲನೆ - ಇವುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ದ್ರವ್ಯಾಣುಗಳು ಭೌತಿಕದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಮುಖ್ಯಭಾಗಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ ; ವಸ್ತುಗಳ ಅಮುಖ್ಯಗುಣಗಳಿಗೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವ್ಯಾಪಾರಗಳಿಗೂ ಇವೇ ಕಾರಣ. ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಪರಸ್ಪರಸಂಬಂಧವನ್ನಾಗಲಿ ಒಂದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಹೇಗೆ ಚಲಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನಾಗಲಿ ನಾವು ಅರಿತಿದ್ದರೆ ದ್ರವ್ಯಗಳ ವಿಷಯದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಮುನ್ನಡೆಯಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ ; ಅಣುವಾದವಂತೂ ಪ್ರಪಂಚವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆಂಬುದು ಎಂದಿಗೂ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ.

ನಮಗೆ ಈಶ್ವರವಿಷಯಕವಾದ ನೈಸರ್ಗಿಕಭಾವವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಿಚಾರಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಈಶ್ವರಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಬಹುದು. ಇರವು, ಸ್ಥಾಯಿತ್ವ, ಅರಿವು, ಶಕ್ತಿ, ಸುಖ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಅನುಭವದಿಂದುಂಟಾದ ಭಾವಗಳನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸಿ ಅನಂತತ್ವವನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಈಶ್ವರನೆಂಬ ಮಿಶ್ರಭಾವವು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈಶ್ವರನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದು. ಮಾನವನು ನಿಜವಾದ ಇರವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದ ಮತ್ತೊಂದು ತತ್ತ್ವವಿರಬೇಕು. ಒಂದರಿಂದ ಆಗಿರುವ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿರುವದೆಲ್ಲ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲದರ ಇರವಿಗೂ ನಿತ್ಯಕಾರಣವಾಗಿರುವದರಲ್ಲಿ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಗಳೂ ಇರಬೇಕು, ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಆಗಿರಬೇಕು. ಜೀವರನ್ನು ಮಾಡಿರುವಾತನೇ ಅಚೇತನವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಮಾಡಿರಬೇಕು. ಈಶ್ವರನನ್ನು ಭೌತಿಕವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಎಂದಿಗೂ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ ; ಜೀವಜಡಗಳಿದ್ದರೂ ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧವಾಗಿರಲಾರವು. ಈಶ್ವರನು ಅಭಾವದಿಂದ ಭಾವೋತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಿದನು ? - ಎಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಚಲನೆಯಾಗುವದು ಹೇಗೆ ? ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದು - ಆದರೂ ನಾವು ಅದನ್ನೇ ಒಪ್ಪುತ್ತೇವಲ್ಲವೆ ? ಹಾಗೆಯೇ ಇದನ್ನೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು - ಎಂಬುದೇ ಲಾಕನ ಉತ್ತರ.

ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ನೈಸರ್ಗಿಕಭಾವಗಳು ಇಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ ವಿಷಯಜ್ಞಾನವಾಗುವಂತೆಯೇ ನೀತಿಜ್ಞಾನವೂ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಕೆಲವರಿಗೆ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ, ಸನ್ನಿವೇಶ, ಆಚಾರ ಇವುಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಬರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡ

ನೈತಿಕಜ್ಞಾನದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಾವು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಮನಸ್ಸಾಕ್ಷಿ. (conscience) ನಡತೆನಿಯಮಗಳಿಗೂ, ಸ್ವೇಚ್ಛಾಕರ್ಮಗಳಿಗೂ ಯಾವ ದಾದರೊಂದು ನಿಬಂಧನೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೇ ನೀತಿಯು. ಈ ನಿಯಮಗಳು ಹೇಗೆ ಏರ್ಪಟ್ಟವು ಎಂದರೆ ಸುಖದುಃಖಗಳೇ ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮೂಲವು. ಸುಖವನ್ನು ಕೊಡುವದೇ ಒಳ್ಳೆಯದು, ದುಃಖವನ್ನು ಕೊಡುವದೇ ಕೆಟ್ಟದು. ಸಂಪೂರ್ಣ ಸುಖವೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಆಗಬಹುದಾದಷ್ಟು ಸುಖವು. ಕೆಲವು ನಡತೆಗಳಿಂದ ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯನ ಸುಖವೂ, ಸಮಾಜದ ಕ್ಷೇಮವೂ ಉಂಟಾಗುವದಲ್ಲದೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಪ್ರಯೋಜನಕರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈಶ್ವರನು ಸದ್ಗುಣವನ್ನೂ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಸುಖ ವನ್ನೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಈ ನಿಯಮವನ್ನು ಅನುಭವದಿಂದ ಅರಿತು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈಶ್ವರನು ಪ್ರಕೃತಿನಿಯಮಗಳಿಂದ ಅಥವಾ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥದ ಮೂಲಕ ವಾಗಿ ನಿಯಮವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವವರಿಗೆ ಬಹುಮಾನವನ್ನೂ ಮೀರುವವರಿಗೆ ದಂಡವನ್ನೂ ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿ (in another life) ಉಂಟುಮಾಡುವ ಶಕ್ತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಕರ್ತವ್ಯಗಳು ಪಾಪಗಳು ಹೀಗೆ ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಜನತೆಯ ಸರಕಾರವು ಏರ್ಪಡಿಸಿದ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ತಪ್ಪಿತ ನಿರಪರಾಧಿತ್ವಗಳು ಏರ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಆದರೆ ಹೊಗಳಿಕೆ ಅಪಮಾನ ಇವುಗಳಿಂದಲೇ ಬಹುಜನರು ನೀತಿವಂತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ನಿಜ ವಾಗಿ ನೀತಿಗೆ ಈಶ್ವರಸಂಕಲ್ಪವೇ ಮೂಲ. ನೀತಿಯನ್ನು ಅನುಭವದಿಂದ ಕಂಡು ಹಿಡಿಯಬಹುದಾದಂತೆ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಶಕ್ತಿ ಯಲ್ಲಿಯೂ, ವಿಸಯದಲ್ಲಿಯೂ, ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನನಾಗಿರುವ ಈಶ್ವರನ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿರುವ ನಾವು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಳ್ಳ ವಿವೇಕಶಾಲಿಗಳಾಗಿರುವೆ ವೆಂಬುದನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮನದಂದರೆ ನೀತಿಯೆಂಬುದು ವಿಚಾರಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಶಾಸ್ತ್ರ ವೆಂದು ಏರ್ಪಡಿಸಬಹುದಾದ ತಳಗಟ್ಟು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರದಷ್ಟೇ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ನೀತಿಗೆ ಅನುಭವ, ಯುಕ್ತಿ, ಶಾಸ್ತ್ರ ಮೂರೂ ಆಧಾರ ಮೂರೂ ಒಂದೊಂದಕ್ಕೂ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗಿವೆ. ಇದೆಲ್ಲ ಈಶ್ವರನ ಸಂಕಲ್ಪವೇ.

ಮಾನವನ ಸಂಕಲ್ಪವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದೆಯೆ ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಸರಿಯಾದ ದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಂಕಲ್ಪವೆಂಬುದೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದಂತೆ ಒಂದಾನೊಂದು ಶಕ್ತಿ ಯಾಗಿದೆ. ಮಾನವನಿಗೆ ಸಂಕಲ್ಪವೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಇವೆ. ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಇಚ್ಛೆಯುಂಟಾ ದಂತೆ ಮನುಷ್ಯನು ಬೇಕಾದರೆ ವಿಚಾರಮಾಡಬಹುದು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬಿಡಬಹುದು ; ಬೇಕಾದರೆ ಚಲಿಸಬಹುದು; ಬೇಡದಿದ್ದರೆ ಬಿಡಬಹುದು. ಇಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವನಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆ. ಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೂ ಬಿಡುವದಕ್ಕೂ ಆಗದೇ ಇರುವಾಗ

ಅವನಿಗೆ ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ, ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಅಸಮಾಧಾನವೇ ಆಯಾ ಕೃತ್ಯಕ್ಕೆ ಕೈ ಹಚ್ಚಿಸುತ್ತದೆ ; ಇದಕ್ಕೆ ಇಚ್ಛೆಯೆಂದು ಹೆಸರು ; ಮನುಷ್ಯನ ರಕ್ಷಣೆಗೂ ಮಾನವಸಂತತಿಯ ವಿಚ್ಛೇದವಾಗದೆ ಇರುವದಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಈಶ್ವರನು ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬಲಿಷ್ಠವಾದ ಇಚ್ಛೆಯೇ ಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ವಾಗುತ್ತದೆ ; ಸುಖವೇ ಇಚ್ಛೆಯ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೯೨. ಲಾಕ್ ದರ್ಶನದ ವಿಮರ್ಶೆ :-

ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮತ್ತು ಅಂತಃಕರಣದ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವ ಭಾವಗಳೂ ಅವುಗಳ ಸಂಯೋಜನೆಯಿಂದ ಆಗುವ ಮಿಶ್ರಭಾವಗಳೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮೂಲವೆಂಬುದು ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರ್ವಾನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಾನವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗಸಿದ್ಧವಾಗಿ ಯಾವ ಭಾವಗಳೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ ವೆಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪತಕ್ಕದ್ದಾಗಿ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಕ್ರಿಸ್ತಿಯನ್ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಜನ್ಮಾಂತರವನ್ನು ಒಪ್ಪದೆ ಇದ್ದದ್ದರಿಂದ ಲಾಕನಿಗೆ ನಿಸರ್ಗಸಿದ್ಧವಾದ ಭಾವನೆಗಳಿರ ಬಹುದೆಂಬ ವಾದವು ತಪ್ಪಾಗಿ ತೋರಿರಬೇಕು. ಕೆಲವು ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಸಂಸ್ಕೃತ ರಲ್ಲಿಯೂ ಹೊರಗಿನ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವೇ ಮುಂತಾದ ಕಾರಣಗಳಿಲ್ಲದೆಯೇ ಹೊಸ ಭಾವನೆಗಳು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ; ಅವು ಆ ವಯಸ್ಸಿನವರಿಗೆ ಅಥವಾ ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ರುವವರಿಗೆ ಅನುಭವದಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಭಾವನೆಗಳಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅವತಾರಪುರುಷರೆಂದು ಜನರು ಭಾವಿಸಿರುವವರಲ್ಲನೇಕರು ಚಿಕ್ಕಂದಿನಲ್ಲಿಯೇ ಅನಿತರಸಾಧಾರಣವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನೂ, ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನೂ, ಧರ್ಮಬುದ್ಧಿಯನ್ನೂ ತೋರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ನಿಸರ್ಗಭಾವವಾದವನ್ನೊಪ್ಪದವರಿಗೆ ಇದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ? ಜನನಬೀಜದಲ್ಲಿರುವ ಭಾವನೆಯೇ ವಂಶಾನುಕ್ರಮದಿಂದ ಈ ಮಹಾಪುರುಷರಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಂಡಿತೆಂದೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಆಯಾ ಕಾಲದ ಜನರಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಮಹಾಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರು ಈಶ್ವರಾಂಶಪುರುಷ ರೆನಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಕೆಲವು ಭಾವನೆ ಗಳು ಈಶ್ವರದತ್ತವಾಗಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವವೆಂದೂ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅವು ಪ್ರಕಟವಾದ ಮೇಲೆ ಅನುಭವವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಮೂಲಕವೂ ಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗುವದೆಂದೂ ನಾವು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿದೆಯೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ನೈಸರ್ಗಿಕಭಾವಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಭರದಲ್ಲಿ ಲಾಕನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆಯನ್ನೇ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಫಲವಾಗಿ ಅವನ ಅನುಯಾಯಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಮನಸ್ಸು, ಅದರ ಶಕ್ತಿಗಳು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಇಂದ್ರಿಯವೇದನೆಗಳ ರೂಪಾಂತರವೇ ಎಂಬ ವೇದನಾ

ವಾದವನ್ನು ಹೂಡಿದರು. ವೇದನಾವಾದವು (sensationalism) ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೂಪದಿಂದ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿಯೂ, ಫ್ರಾನ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಹಬ್ಬಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಇದು ಕಾರಣವಾಯಿತು.

ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಜ್ಞಾನವೆಂದು ಲಾಕನು ಹೇಳಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ಅವನು ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ನಿಶ್ಚಿತಕರವಾಗಿರುವದೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನವು ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ನೇರವಾದ ಅನುಭವದಿಂದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಎಚ್ಚರ ಕನಸು ಎಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಏತರ ಮೂಲಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ ? ಎಂದು ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಅದು ಅವ್ಯವಹಿತವಾಗಿ ಆಗುವ ಅನುಭವವೆಂದು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಅವ್ಯವಹಿತವಾಗಿ ಆಗುವ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನೂ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲವೆಂದು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವವರು ತಮಗೆ ನೇರವಾಗಿಯೇ ಆಗುವ ಅವಸ್ಥಾನುಭವವನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಬೇಡವೆ ? ಆದರೆ ಈ ಕೊರತೆಯು ಲಾಕನೊಬ್ಬನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ; ಅವೈದಿಕದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಅನುಭವವನ್ನು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಾಗುವ ತೊಂದರೆಯನ್ನು ನಾವು ಮುಂದೆಯೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವೆವು.

ಲಾಕನು ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಗುಣವಿಶೇಷವು ಅವನ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡುವಂತಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಶುದ್ಧಭಾವಗಳು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತವೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವನು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಾವಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಶಕ್ತಿವಿಶೇಷಗಳಿವೆ ಎಂಬುದೇ ಅವನ ವಾದವು. ಆದರೆ ಹೊರಗೆ ವಸ್ತುಗಳಿವೆ ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತು ? ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಭಾವಗಳಿರುವದರಿಂದಲೆ ? ಹಾಗಾದರೆ ಭಾವಗಳು ಅವುಗಳಿಂದ ಆಗಿರುವವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದು ? ಕಾರಣವಾದ ಭಾವಗಳಿಂದ ದ್ರವ್ಯಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು, ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಭಾವಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯದೋಷವಲ್ಲವೆ ? ಲಾಕನೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಭಾವಗಳಿರುತ್ತವೆಯಾದರೂ ಹೊರಗೆ ವಸ್ತುಗಳಿರುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ ! ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ನಮಗೆ ವಸ್ತುಗಳಿರುವವೆಂದು ಭರವಸೆಯನ್ನು ಕೊಡುವವೆಂದು ಲಾಕನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ; ಆದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಅಂಥ ಭರವಸೆಯೇ ಇರುವಂತೆ ಆಗ್ಗೆ ತೋರುವದಲ್ಲ ! ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ದ್ವಾರದಿಂದಲೇ ಆಗುವದು, ಅವುಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ಸುಖದುಃಖಗಳಾಗುವದು - ಇವುಗಳು ಕನಸಿನಲ್ಲಿಲ್ಲವೇನು ? ಲಾಕನ ಈ ವಾದವು ಮುಂದಿನ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಕ್ಕೂ ಸಂಶಯವಾದಕ್ಕೂ ಹಾದಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿ

ಕೊಟ್ಟಿತೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣಲಿರುವೆವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನಿಲ್ಲಿಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸಬಹುದು.

ನಾನು, ಈಶ್ವರ - ಈ ಎರಡರ ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕದ್ದರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಿಶ್ಚಿತಜ್ಞಾನವು ಆಗುವಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಲಾಕನು ಹೇಳಿದ್ದು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಾನು, ಈಶ್ವರ ಈ ಎರಡರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಅವನ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿತವಾಗಿಲ್ಲ ; ಆವೆರಡೂ ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಕೂಡ ಇರಬಾರದೇಕೆ ? ಎಂಬುವವರೆಗೂ ಅವನು ತರ್ಕವನ್ನು ಹಾಯಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಬರೆದಿರುವ ಅಣುವಾದವು ಪರಮಾಣುವಾದ ವಿದ್ಯುತ್ಕಣವಾದ ಎಂಬ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಅದ್ಭುತವಾದ ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಈಗ ಎಲ್ಲರೂ ಕೊಂಡಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ! ಈಶ್ವರನ ಸಿದ್ಧಿಗೆ ಲಾಕನು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಸೃಷ್ಟನಾಗಿರುವನೆಂದೇಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಿರುವದಿಲ್ಲ, ಈಶ್ವರನು ಅಭಾವದಿಂದ ಭಾವವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವನೆಂಬ ಅಸಿದ್ಧವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಯೇ ಆತನು ಮುಂದುವರಿದಿರುವದೂ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ಸುಖದುಃಖಗಳುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೂ ಮನುಷ್ಯನು ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತನಾಗಿಯೇ ಕರ್ತವ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವನೆಂಬುದು ಸಾಧಕವಾಗಿ ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳಿಂದ ಸುಖದುಃಖಗಳುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿ ದೇವರು ಹಾಗೆ ಏರ್ಪಡಿಸಿರುವನೆಂಬ ಮಹಾಮಂತ್ರವನ್ನೇ ಜಪಿಸಿರುವದೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿರುವ ಮುಖ್ಯ ನ್ಯೂನತೆಗಳನ್ನು ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಭಾವಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ನಮಗೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವದೊಂದರ ಜ್ಞಾನವೂ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಆಗುವ ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈಶ್ವರಸಿದ್ಧಿಯು ಅನುಭವಜನ್ಯವಲ್ಲ ; ಅನುಭವಜನ್ಯವಾದ ಇರವು ಸ್ಥಾಯಿತ್ವ - ಮುಂತಾದ ಭಾವಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟು ಹಿಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಎಷ್ಟುರೀತಿಗಳಿಂದ ಇವುಗಳನ್ನು ಸಂಯೋಜನ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೂ ಅದರಿಂದುಂಟಾಗುವ ಈಶ್ವರಭಾವನೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಒಂದು ತತ್ತ್ವವಿರಬೇಕೆಂಬುದೇನೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಮಾನವನಿಗೆ ತಾನು ಇದ್ದೇನೆಂಬುದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಮಿಕ್ಕದ್ದು ಯಾವದೂ ಸುನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವಂತಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ''ಕೆಲವು ಭಾವಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ನಾನೊಬ್ಬನು ನಿಜವಾಗಿದ್ದೇನೆ'' ಎಂಬ ಏಕಜೀವವಾದವೇ (solipsism) ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮಗ್ರಂಥದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವಷ್ಟು ಭಾಗವು, ಬರಿಯ ಅನುವಾದವಾಗುವದರಿಂದ ಈಶ್ವರದತ್ತವೆಂದೇನೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ ; ಮಿಕ್ಕದ್ದು ಅನುಭವಾತೀತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ನಿಜವೆಂದಾಗಲಿ ಸುಳ್ಳೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ನಮಗೇನೂ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಶಂಕಾವಾದಕ್ಕೆ ಲಾಕನ ಉತ್ತರವೇನೊ

ತಿಳಿಯದು ; ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಬೈಬಲನ್ನು ನಂಬಬೇಕೆನ್ನುವ ವಾದವು ಅದು ಈಶ್ವರ ವಾಕ್ಯವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಕಾರಣವನ್ನು ಹುಡಕ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವು.

೮೩. ಜಾರ್ಜ್ ಬಾರ್ಕ್ಲಿ :- (೧೬೮೫-೧೭೫೩)

ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವ, ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ಆಗುವ ಮನಸ್ಸಿನ ವ್ಯಾಪಾರ, ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ವಪರಾಮರ್ಶ - ಈ ಮೂರು ದ್ವಾರಗಳಿಂದಾದ ಭಾವಗಳೇ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮೂಲ ವೆಂದೂ ನಮ್ಮ ಭಾವಗಳ ಜ್ಞಾನದಷ್ಟು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚದ ಜ್ಞಾನವು ಆಗಲಾರದೆಂದೂ ಲಾಕನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟನಷ್ಟೆ - ಈ ಆಧಾರವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಭೌತಿಕವಾದವನ್ನೂ ಅನೀಶ್ವರವಾದವನ್ನೂ ಖಂಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬಾರ್ಕ್ಲಿ ಎಂಬ ಬಿಷಪನು ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿದನು.

ಅರಿಯುತ್ತಲೂ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತಲೂ ಇರುವದೇ ಮನಸ್ಸು, ಆತ್ಮನು, ಜೀವ, ನಾನು - ಅದು ಭಾವಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆ, ಭಾವಗಳು ಅದರಲ್ಲಿವೆ, ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ದೃಶ್ಯವಾಗಿವೆ ; ಇದೆಯೆಂದರೆ ದೃಶ್ಯವಾಗಿವೆ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳೂ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳೂ ಕಲ್ಪಿತಭಾವಗಳೂ ಹೇಗೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವವೋ, ಹಾಗೆಯೆ ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಗಳೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಇರವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾತೃತ್ವವೇ (esse is percipi) ಆದ್ದರಿಂದ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಎಂದರೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ.

ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯಗುಣಗಳು ಅಮುಖ್ಯಗುಣಗಳು ಎಂದು ಎರಡನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅಮುಖ್ಯಗುಣಗಳು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಾಗುವವೆಂದೂ ಮುಖ್ಯಗುಣಗಳು ಪದಾರ್ಥ ದಲ್ಲಿರುವವೆಂದೂ ಲಾಕನು ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಗುಣಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಎರಡೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕವೇ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಮುಖ್ಯಗುಣಗಳಂತೆ ಮುಖ್ಯಗುಣಗಳೆಂಬಿವೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹೊರಚ್ಚಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಇಂದ್ರಿಯವೇದನೆಗಳು ಮುಖ್ಯಗುಣಗಳಿಂದಾಗುವವೆಂದೂ ಆ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ದ್ರವ್ಯವೊಂದು ಹೊರಗೆ ಇರುವದೆಂದೂ ಹೇಳುವದು ಕೇವಲ ವಿಕಲ್ಪಮಾತ್ರ (abstraction) ವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಭೌತಿಕದ್ರವ್ಯವು ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲ. ಗೊತ್ತಾದ ವೇದನೆಗಳ ಗುಂಪನ್ನೇ ದ್ರವ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯ

ಬೇಕಲ್ಲದೆ ವೇದನೆಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ದ್ರವ್ಯವೆಂಬ ಪದಾರ್ಥವೊಂದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅಂಥ ದ್ರವ್ಯವೊಂದು ಇದ್ದರೆ ತಾನೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅರಿಯುವದು ಹೇಗೆ ? ಭಾವಗಳು ಕಾರಕವಲ್ಲ. ಆದರೂ ಭಾವಗಳಿಂದ ಮುಖ್ಯ ಗುಣಗಳು ಇಂದ್ರಿಯವೇದನೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಕವಾಗಿವೆ ಎಂದು ನಂಬುವದು ಸರ್ವಥಾ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ವೇದನೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೇ ಬೇಡವೆ ? ಎಂದರೆ ಬೇಕು. ಆತ್ಮನೇ ಅಮೂರ್ತವಾದ ಕಾರಕವಸ್ತುವೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆಗಳು ನಮ್ಮ ಅಧೀನವಾಗಿದ್ದರೂ ಈ ವೇದನೆಗಳು ನಮ್ಮ ಅಧೀನವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇವು ಕಲ್ಪನಾ ಶಕ್ತಿಯ ಭಾವಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಬಲವಾಗಿ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ವಿವಿಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ ; ಸ್ಥೈರ್ಯ, ಕ್ರಮ, ಹೊಂದಿಕೆ - ಇವುಗಳು ಅವುಗಳ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಈಶ್ವರನು ನಿಯಮಬದ್ಧವಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಪ್ರಕೃತಿನಿಯಮಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ವೇದನಾರೂಪವಾದ ಭಾವಗಳು ಹೀಗೆ ನಿಯಮಬದ್ಧವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣಭಾವವಿರುವದೆಂದು ನಾವು ಭ್ರಾಂತರಾಗಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ವೇದನೆಗಳಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಂದೂ ನಮ್ಮಕಲ್ಪನೆ ಯಿಂದ ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಭಾವಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳ 'ಭಾವ' (idea) ಅಥವಾ ಪ್ರತಿ ಬಿಂಬಗಳೆಂದೂ ಜನರು ಹೆಸರಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ; ಆದರೆ ಇವೆರಡೂ ಭಾವಗಳೇ. ಇವೆರಡೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಮನಸ್ಸಿಗೇ ವೇದ್ಯವಾಗಿವೆ.

ಆತ್ಮಗಳು ಕಾರಕವಾಗಿ, ಅವಿಭಾಜ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ದ್ರವ್ಯಗಳು ; ಭಾವಗಳು ಜಡವಾಗಿ, ಅನಿತ್ಯವಾಗಿ ಮನಸ್ಸುಗಳಲ್ಲಿರುವವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಅಂತರಾನುಭವದಿಂದಲೂ ಮಿಕ್ಕ ಆತ್ಮಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ವಿಚಾರ ದಿಂದಲೂ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದು ; ಆದರೆ ಆತ್ಮಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ನಮಗೆ ಭಾವಗಳು ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಅಥವಾ ಭಾವಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ವಿಷಯವಾಗಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅರಿವು (notion) ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ; ಈ ಸಂಬಂಧಗಳ ಅರಿವಿಲ್ಲದೆ ಸಂಬಂಧಿಗಳ ಜ್ಞಾನವೂ ನಮಗೆ ಆಗಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮಗಳು ಭಾವಗಳು, ಸಂಬಂಧಗಳು ಎಲ್ಲದರ ಅರಿವೂ ನಮಗೆ ಆಗಬಹುದಾದರೂ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಭಾವಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇವು ಮೂರರಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೇಲೆ ಅಂಕಿತವಾಗುವ ಭಾವಗಳು ನಿಜವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು, ಆದರೆ ಅವು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಚ್ಚಾಗಿರಲಾರವು ; ಅವು ಏತರ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳೂ ಅಲ್ಲ, ಈಶ್ವರನಿಂದ ಅವು ಅಂಕಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವು ಹೊರಗೆ ಇವೆ ಎಂದು ಹೇಳ ಬಹುದು, ನಾನು ಕಣ್ಣು ಮುಚ್ಚಿದರೂ ಅವು ಮತ್ತೊಂದು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಅವು ಮನಸ್ಸಿನ ಹೊರಗಿವೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಮೂರ್ತಿಮಂತದ್ರವ್ಯಗಳಿವೆ ಎಂಬ ವಾದ, ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯಗಳು ನಿಜವಾದ ವಿಷಯಗಳು ಎಂಬ ದ್ವೈತವಾದ, ನಿಜವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯಲಾರೆವೆಂಬ ಸಂಶಯವಾದ, ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವೊಂದು ಇರುವದರಿಂದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿ ಮಾಡುವ ನಾಸ್ತಿಕ್ಯವಾದ, ಈಶ್ವರನ ಸರ್ವಜ್ಞತೆ, ಜಗದ್ರಚನಾ ಕೌಶಲ್ಯ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಅಡ್ಡಬರುವ ನಾಸ್ತಿಕ್ಯವಾದ, ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯ ವಾದ, ಸತ್ತವರು ಮತ್ತೆ ಏಳುವರೆಂಬ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ, ಇರುವ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗಳು - ಇವೆಲ್ಲ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವೊಂದು ಮನಸ್ಸಿಗಿಂತ ಹೊರಗೆ ಇದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನದಿಂದಲೇ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡಿವೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವು ಅದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಕೊಡಲಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ಮನಸ್ಸು ಅಥವಾ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಪ್ರಾಕೃತಿಕಕಾರಕವನ್ನು ಹೇಳುವದು ನಿಷ್ಫಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗಲೂ ಪರೀಕ್ಷೆ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ನಡೆಸಬಹುದು ; ಪ್ರಕೃತಿನಿಯಮಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಮಿಕ್ಕ ದೃಶ್ಯವಿಶೇಷಗಳ ಅನುಮಿತಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬಹುದು ; ಆದರೆ ಅದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧಮಾಡುತ್ತೇವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಈಶ್ವರನು ಒಂದೇ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ತನ್ನ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ನಡೆಯಿಸುತ್ತಿರುವನೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನೀತಿಯ ತತ್ತ್ವಗಳು ಮಾತ್ರ ಮಾನವನ ಯೋಗಕ್ಷೇಮಕ್ಕಾಗಿ ಹಬ್ಬಿದವುಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧಮಾಡಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೯೪. ಬಾರ್ಕ್ಲಿಯ ವಿಮರ್ಶೆ :-

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಕಾಣಬರುವ ವಿಶೇಷವೇನೆಂದರೆ ಲಾಕನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಪರಿಪೂರ್ತಿಗೊಳಿಸಿರುವದು. ಲಾಕನು ಭಾವಗಳ ವಿನಾ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತೇನೂ ಮೂಲವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಮುಖ್ಯಗುಣಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವವೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ. ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವವೇ ಎಲ್ಲಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ತಳಗಟ್ಟು ಎಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಅನಿಶ್ಚಿತವೆಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಇಂದ್ರಿಯವೇದನೆಯ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾಗಿರುವ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳೆಂಬಿವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಬಾರ್ಕ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ ; ವಸ್ತುಗಳಿಲ್ಲ, ಅವುಗಳ ಮುಖ್ಯಾಮುಖ್ಯ ಭೇದವಿಲ್ಲ ; ವಸ್ತುಗಳೆಂದರೆ ಗುಣರಾಶಿಗಳೇ, ಗುಣಗಳೆಂದರೆ ವೇದನೆಗಳೇ ಎಂಬುದು ಈತನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸಾರವು, ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಕಾರ್ಯವಾಗಲಾರದು ಎಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಲಾಕನು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಜಡವಸ್ತುಗಳಿಂದಾಗಲಾರವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವು ತೋರುವಂತೆ ಈಶ್ವರನು

ಏರ್ಪಡಿಸಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ನಿಮಿತ್ತವಾದವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದನು. ಬಾರ್ಕ್ಲಿಯು ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಕಿತ್ತುಹಾಕಿರುವದರಿಂದ ನಿಮಿತ್ತವಾದವೂ ಅವನಿಗೆ ಬೇಕಾಗಲಿಲ್ಲ ; ಈಶ್ವರನೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಾಗುವ ವೇದನೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನು-ಆತನೇ ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಆಯಾ ಅರಿವು ಆಗುವಂತೆ ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಚೇತನಾವಾದವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಜಡಕಾರಣವನ್ನು ಸರ್ವಥಾ ನಿರಾಕರಿಸಿರುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಎರಡು ವಾದಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಮುಂದಿನ ವಿಚಾರವೆಲ್ಲ ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ ; ಈಶ್ವರನು ನನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾವಗಳನ್ನು ಅಚ್ಚೊತ್ತುತ್ತಿರುವನೆಂದೇಕೆ ಭಾವಿಸಬೇಕು ? ಆ ಭಾವಗಳು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಹೀಗೆ ಆಗುತ್ತಿರುವವೆಂದೇಕೆ ತಿಳಿಯಬಾರದು ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬಾರ್ಕ್ಲಿಯು ತೆಗೆದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಬೈಬಲು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಆತನು ಈಶ್ವರನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಯಾನು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲಾತ್ಮಕವಾದ ಭಾವನೆಗಳೇ ಈಶ್ವರನ ಸಿದ್ಧಿಗೆ ಸಾಕು ಎಂಬ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವನು ಮುಂದಿಟ್ಟನು ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬೈಬಲನ್ನು ಈಶ್ವರವಾಣಿಯೆಂದು ಒಪ್ಪದ ವಾದಿಗಳು ಈ ಭಾವಗಳ ಕಾರಣವನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದಾದರೆ ಈಶ್ವರಸಿದ್ಧಿಯೇ ಇಲ್ಲದೆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೆಲ್ಲ ತಳಗಟ್ಟಿಲ್ಲದ ಕಟ್ಟಡವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜೀವರು ಅನೇಕರೆಂದು ನಾವು ಏತರಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವೆವು ? ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ಶರೀರಾದಿಗಳನ್ನುಳ್ಳವರಾಗಿ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತಲೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ತಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೂ ಇರುವ ಅನೇಕ ಜೀವರುಗಳಿದಾರೆಂಬುದು ನಾವು ಊಹಿಸುವದು ನಮಗೆ ಕಾಣಬರುವ ದೃಶ್ಯಗಳಿಂದಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇತರಿಂದಲೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ಈ ದೃಶ್ಯವಿಶೇಷಗಳು ಕನಸಿನಂತೆ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯೇ ಆಗಿರಬಾರದೇಕೆ ? ಕನಸಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಥಿರವಾಗಿ, ಹೆಚ್ಚು ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ದೃಶ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಿರುವದೆಂದು ವಾದಿಸುವುದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ. ಏಕೆಂದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ "ಇದು ಕನಸಾದ್ದರಿಂದ ದೃಶ್ಯಗಳು ಅಸ್ಥಿರವಾಗಿ, ಹೊಂದಿಕೆಯಿಲ್ಲದೆ ತೋರುತ್ತಿವೆ" ಯೆಂದೇನೂ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ನಿಜವಾಗಿ ಅನೇಕ ಜೀವರುಗಳಿರುವರೆಂದೇ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅದು ಎಚ್ಚರವೆಂದೇ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಯಾವ ದೃಶ್ಯವೂ ಕಾಣುವದೇ ಇಲ್ಲ. ದೃಶ್ಯದಿಂದ ಜೀವರನ್ನು ಅನುಮಾನಿಸಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವವರು ನಮ್ಮ ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಯಾವ ಜೀವರೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ತೊಡಕುಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗುವದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಬಾರ್ಕ್ಲಿಯಾಗಲಿ

ಜೀವಾನೇಕತ್ವ ವನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಿದ್ದಗೊಳಿಸುವೆನೆಂಬ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ವಾದಿಯಾಗಲಿ ತೋರಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಜೀವರು ಅನೇಕರೆಂಬುದೇ ಹೀಗೆ ವಾದಗ್ರಸ್ತವಾದಮೇಲೆ ದೃಶ್ಯಗಳು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ದೃಶ್ಯವಾಗಿಯೇ ಇರುವವೆಂದೂ ನಾವು ಅವನ್ನು ಕಾಣದೆ, ಕೇಳದೆ, ಮೂಸದೆ, ಮುಟ್ಟದೆ ಇರುವಾಗ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಜೀವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಯಾದರೂ ಅವು ಇರುವವೆಂಬ ವಾದವು ಎಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ ಭದ್ರವಾಗಿ ನಿಂತೀತು ? ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವ ಒಬ್ಬ ಈಶ್ವರನಿರುವನೆಂಬ ಯುಕ್ತಿಯು ತಾನೆ ಎಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿಂತುಕೊಂಡೀತು ?

ದೃಶ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದರೆ ನಮಗೆ ದೃಶ್ಯವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ - ಎಂಬ ವಾದಿಯು ನಾನೆಂದರೆ ಯಾರು ? ಎಂಬಿದನ್ನು ಮೊದಲು ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ನಾನು ದೃಶ್ಯವಲ್ಲ, ದೃಶ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯು ವಾತನು, ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ನಾನು ದೃಶ್ಯಗಳು ಯಾವವೂ - ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಗಳು, ರಾಗದ್ವೇಷಗಳು, ಮನಃಕಲ್ಪಿತಭಾವಗಳು, ಇಂದ್ರಿಯವೇದನೆಗಳು - ಇವು ಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದೂ - ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ನಾನೆಂದರೆ ''ಕರ್ತೃ ರೂಪವಾಗಿರುವ ದ್ರವ್ಯವಿಶೇಷ''ವೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುವದು ? ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪ ದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಕರ್ತೃತ್ವವಿದೆಯೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತು ? ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜೀವನಂತೆ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವ ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಧರಿಸುವದು ? ಅದೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈಶ್ವರನೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಇಂದ್ರಿಯವೇದನೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನೆಂದು ಹೇಳು ವದು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾದೀತು ?

ಬಾರ್ಕ್ಲಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಬೌದ್ಧರಂತೆ ಆತನು ಕ್ಷಣಿಕವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯಲ್ಲವೆಂಬುದು ಮೇಲೆಯೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆತನು ಜೀವರನೇಕರನ್ನು - ಎಂದರೆ ಮನಸ್ಸು ಗಳನೇಕವನ್ನೂ, ಅವುಗಳಿಗೆ ದೃಶ್ಯವಾದ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು, ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿಗಳು, ಕಲ್ಪಿತ ಭಾವಗಳು, ಇಂದ್ರಿಯವೇದ್ಯತ್ವ, ಈಶ್ವರ - ಇಷ್ಟನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶದ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅರಿಯುವ ವಿಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ದೃಶ್ಯ ವಾಗಿಯೂ ದೃಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅವರು ದೃಕ್ಕಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ದೃಶ್ಯವಿರು ವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ವಾದದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ವಸ್ತು, ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವೆಂಬ ಭಾವ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ವಿಜ್ಞಾನವಾಗಿರುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಬಾರ್ಕ್ಲಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳು ಅವುಗಳ ಭಾವಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ನೀರು ಬೇರೆ, ನೀರಿನ ಭಾವ ಬೇರೆ ಎಂಬ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಬಾರ್ಕ್ಲಿಯು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದರೂ ಎರಡೂ ಭಾವಗಳೇ ಎಂದು ಅವನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ.

ಇಂದ್ರಿಯವೇದನೆಗಳೆಂಬ ಭಾವಗಳು ಈಶ್ವರದತ್ತವೆಂಬ ಅವನ ವಾದವನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯು ಹೊಡೆದುಹಾಕಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಮೇಲೆ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನೊಪ್ಪಿದರೆ ಬಾರ್ಕ್ಲೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ತೋರದಿರುವದರಿಂದಲೂ ವಿಜ್ಞಾನದ ಗುರುತಿಲ್ಲದೆ ಬೇರೊಬ್ಬ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಾರ್ಕ್ಲೆಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಈ ವಾದವು ಶೂನ್ಯವಾದಕ್ಕೂ ಇಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ತನ್ನ ವಾದವು ಸಂಶಯವಾದ ಅನೀಶ್ವರವಾದಗಳೇ ಮುಂತಾದ ನಾಸ್ತಿಕವಾದಗಳನ್ನು ತಲೆ ಎತ್ತದಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಈತನು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವದು ಒಣಹೆಮ್ಮೆಯ ಮಾತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಾರ್ಕ್ಲೆಯು ಬೈಬಲವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಂಬುವವರಿಗೆ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಯಾರಿಗೂ ಧರ್ಮನೀತಿಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

೯೫. ಡೇವಿಡ್ ಹ್ಯೂಮ್ (David Hume - ೧೭೧೧-೧೭೭೬)

ಲಾಕನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸಂಶಯವಾದಕ್ಕೂ ಬಾರ್ಕ್ಲೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಸರ್ವನಾಸ್ತಿಕ್ಯವಾದಕ್ಕೂ ಹೇಗೆ ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲನ್ನು ತೆಗೆಯುವ ಏರ್ಪಾಡನ್ನು ತಮಗೂ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದೆ ಮಾಡಿದವೆಂಬಿದನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಇವೆರಡರ ಫಲವಾಗಿ ಹ್ಯೂಮನು ಭೌತಿಕದ್ರವ್ಯವಾಗಲಿ ಆತ್ಮದ್ರವ್ಯವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ನಾಸ್ತಿಕ್ಯವಾದವನ್ನೇ ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ಹೂಡಿದನು.

ಆತನ ಮತವೇನೆಂದರೆ ಯಾವ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಆಗಲಿ ಮನುಷ್ಯಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಮನುಷ್ಯನ ಯುಕ್ತಿಗಳ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ತರ್ಕ, ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಇಷ್ಟವಾದದ್ದನ್ನೂ ಅನಿಷ್ಟವಾದದ್ದನ್ನೂ ವಿಚಾರಿಸುವ 'ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ', ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರಿಗಿರುವ ಪರಸ್ಪರಾವಲಂಬನೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ 'ರಾಜನೀತಿ' - ಎಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯನಿಗಾಗಿ. ಗಣಿತ, ಪ್ರಕೃತಿಶಾಸ್ತ್ರ, ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಧರ್ಮ ಎಲ್ಲವೂ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಶ್ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದಲೇ ನಿರ್ಧಾರವಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ.) ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾನವ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ನಾವು ವಿಚಾರಿಸಬೇಕು.

ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರವು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಮಾನವಮನಸ್ಸಿಗೆ ವಿಚಾರ್ಯವಿಷಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುವ ಅಗೋಚರವಿಷಯಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಅದಕ್ಕಿದೆಯೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ವರೂಪವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬರುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬಾಹ್ಯಮುದ್ರೆಗಳು ಕೆಲವು ಅಂತರ ಮುದ್ರೆಗಳು - ಇವುಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮುದ್ರೆ (impression) ಗಳೆಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಇಂದ್ರಿಯವೇದನೆಗಳು, ರಾಗದ್ವೇಷಗಳು, ಆಶ್ಚರ್ಯಭಾವಗಳು ಇವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಅಥವಾ ಭಾವಗಳು ವಾಸನೆಗಳು, ಮತಿಗಳು (ideas) ಆ ಮುದ್ರೆಗಳ ಅನುಕೃತಿ (copy) ಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಂದಾನೊಂದು ವೇದನಾರೂಪವಾದ ಬಾಹ್ಯಮುದ್ರಾವಿಶೇಷದಿಂದ ನಮಗೆ ಶೀತ, ಉಷ್ಣ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಮುಂತಾದುವುಗಳರಿವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮುದ್ರೆಯ ಅನುಕೃತಿಯಾಗಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಾಸನೆ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ; ಈ ವಾಸನೆಯಿಂದ ರಾಗದ್ವೇಷ, ಪ್ರತೀಕ್ಷೆ , ಭಯ ಮುಂತಾದ ಹೊಸ ಮುದ್ರಾವಿಶೇಷಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ ; ನಮ್ಮ ನೆನಪೂ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಇವುಗಳ ನಕಲುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಮುದ್ರೆಗಳ ಸಂಯೋಜನ, ಸ್ಥಾನಾಂತರೀಕರಣ, ವರ್ಧನ ಮುಂತಾದ ರೀತಿಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನರಾಶಿಯು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ಮುದ್ರೆಗಳನ್ನು ಮಿಶ್ರಣಮಾಡಿ ಹೊಸ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದೇ ಮನಸ್ಸಿನ ಮತ್ತು ಸಂಕಲ್ಪದ ಕೃತ್ಯವು ಯಾವ ಆಲೋಚನೆಯೇ ಆಗಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದ ಮುದ್ರೆಯಿಂದಲೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಮುದ್ರೆಗಳಿಲ್ಲದೆ ಮತಿಯಿರುವದಿಲ್ಲ. ಕುರುಡನಿಗೆ ಬಣ್ಣದ ಮತಿಯಿರುವದಿಲ್ಲ. ಕಿವುಡನಿಗೆ ಶಬ್ದದ ಮತಿಯಿರುವದಿಲ್ಲ.

ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಅಥವಾ ಮತಿಗಳು ಒಂದು ಕ್ರಮದಿಂದ ಸಂಬದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದರ ಹೋಲಿಕೆಯಿಂದ (resemblance) ಮತ್ತೊಂದು ಮತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದರ ಸಾಮಿಪ್ಯ (contiguity) ಮತ್ತೊಂದರ ಮತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಣದಿಂದ ಕಾರ್ಯದ ಮತಿಯಾಗುತ್ತದೆ (cause & effect) ಇದೇ ಮತಿಗಳ ಸಹಸಂಬಂಧ (association of ideas) ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಉಪಮಾನ, ಸಾಮೀಪ್ಯ, ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವಗಳಿಂದಲೇ ಮತಿಗಳು ಸಂಬದ್ಧವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಮಿಶ್ರಮತಿಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆ.

ಕಾರ್ಯಕಾರಣವೆಂಬ ಸಂಬಂಧತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿವರವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಾವು ಯಾವ ವಸ್ತುವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಹೊರಡುತ್ತೇವೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಭಾವವೆಂಬುದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ ; ನಾವು ಹೊರಗಿನ ಅನುಭವವಿಲ್ಲದೆ ಕೇವಲ ವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಕಾರಣದಿಂದ ಇಂಥ ಕಾರ್ಯ

ವಾಗಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು - ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬೆಂಕಿಯು ಸುಡುತ್ತದೆ, ಅನ್ನವು ದೇಹಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ, ಮದ್ದು ಬೆಂಕಿಗೆ ಹತ್ತಿಕೊಂಡು ಸಿಡಿಯುತ್ತದೆ ಮುಂತಾದದ್ದನ್ನು - ಯಾರೊಬ್ಬರೂ ರೇಖಾಗಣಿತದ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗಳಂತೆ ರುಜುವಾತು ಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಇದು ಯುಕ್ತಿಸಿದ್ಧವಲ್ಲ, ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಷಯಗಳು ಒಂದಾನೊಂದು ಅನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಹ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ನಂಬುವ ಪದ್ಧತಿ (habit or custom) ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಈ ಸಹಜವಾದ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಕಾರ್ಯಕಾರಣತತ್ತ್ವವು ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವರು ತತ್ತ್ವವಿಮರ್ಶಕರು ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಅವಿನಾಭಾವವಲ್ಲ ; ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯದ ಮೊದಲು ನಿತ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಕೊಂಡಿರುವದೆಂದಿಷ್ಟೇ ಅರ್ಥವಲ್ಲ, ಕಾರ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಶಕ್ತಿಯು, ಬಲವು, ಒಂದಾನೊಂದು ತೇಜಸ್ಸು ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ - ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಆದರೆ ಈ ಶಕ್ತಿ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಮುದ್ರೆ ಎಲ್ಲಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ ? ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ನಮಗೆ ಶಕ್ತಿಯೆಂಬುದು ಯಾವದೂ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ ; ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣವನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಿಷ್ಟೇ ನಮಗೆ ಕಾಣುವದು. ಬಾಹ್ಯಕರಣಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅಂತಃಕರಣವಾದ ಮನಸ್ಸಿನ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೂ ಆಂತರಿಕವಾದ ಯಾವ ಮುದ್ರೆಯ ಅನುಕರಣದಿಂದಲೂ ಈ ಶಕ್ತಿ - ಮತಿಯು ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ''ನಮ್ಮ ಸಂಕಲ್ಪದಿಂದ ಶರೀರದ ಚಲನೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ ?'' ಸಂಕಲ್ಪಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ಶಕ್ತಿಯ ಮತಿಯುಂಟಾಗುವದೆಂದು ಏತಕ್ಕೆ ಹೇಳ ಬಾರದು ? ಎಂದು ಕೆಲವರು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಂಕಲ್ಪವಾಗುತ್ತಲೂ ಚಲನೆಯಾಗುವದೆಂಬುದಿಷ್ಟೇ ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಇಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯೊಂದಿದೆ ಎಂಬ ಮುದ್ರೆಯೇನೂ ನಮಗೆ ಮಾನಸಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಸಿದ್ಧ ವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಶಕ್ತಿನಿಯತವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಯೆಂಬುದು ಯುಕ್ತಿಸಿದ್ಧವಲ್ಲ ; ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮತಿಗಳ ಸಹಸಂಬಂಧ ನಿಯತ ದಿಂದುಂಟಾಗಿರುವ ನಂಬಿಕೆಯೊಂದೇ ಇದಕ್ಕೆ ತಳಹದಿಯಾಗಿದೆ.

ಇದರಂತೆ ''ದ್ರವ್ಯ'' ಮತಿಯೂ ನಮಗೆ ನಿಜವಾಗಿ ಉಂಟಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹೊರಗೆ ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ಶಬ್ದ, ಬಣ್ಣ, ಸವಿ, ಆಕಾರ - ಮುಂತಾದವುಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರ ವಾಗಿರಲಾರವೆಂದೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿ ಒಂದು ''ದ್ರವ್ಯ'' ವಿರಬೇಕೆಂದೂ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಧವಾದ ನಂಬಿಕೆಯುಂಟಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಗುಣಗಳು

ಎಷ್ಟೇ ಬೇರ್ಪಟ್ಟರೂ ದ್ರವ್ಯವು ಒಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದೆಂದೂ, ಗುಣಗಳು ಆಗಂತುಕಧರ್ಮ (accidents) ಗಳೆಂದೂ ಮನಸ್ಸು ನಂಬಿರುತ್ತದೆ. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕರು ದ್ರವ್ಯಸ್ವರೂಪವೂ ಅದರ ಗುಣಗಳೂ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ (occult) ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದೆಲ್ಲ ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೇತಾಳವಿದೆ ಎಂದು ಹುಡುಗರು ಕಲ್ಪಿಸುವಂತೆ ಜನರು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಗುಣಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದರ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿವೆಯೆಂದೂ ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು. ಯಾರೂ ಕಾಣದ ದ್ರವ್ಯವೆಂಬುದರ ಗೋಜೂ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದೊಂದು ಗುಣವೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಒಂದೊಂದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಭೌತಿಕವಾದ, ಅವಿಭಾಜ್ಯವಾದ, ಅಮೂರ್ತವಾದ ಆತ್ಮದ್ರವ್ಯವೆಂಬುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುವಂತಿಲ್ಲ, ದ್ರವ್ಯವೆಂಬುದೇ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದ ಮತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾತೃದ್ರವ್ಯವು ಶುದ್ಧವಾಗಿ ಅವಿಭಾಜ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂಬುದೇ ನಾಸ್ತಿಕ್ಯವಾದವು ; ಅದನ್ನೊಪ್ಪಿದರೆ ಸ್ಪಿನೋಸನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿದಂತೆ. ಒಂದೇ ಒಂದಾಗಿ ಸರ್ವಾನುಗತವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನೆಂಬುದು ಇದೆ ಎಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ''ನಾನು ಎಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ಒಳಹೊಕ್ಕು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಶೀತ, ಉಷ್ಣ, ಬೆಳಕು, ನೆರಳು, ರಾಗ, ದ್ವೇಷ, ಸುಖ, ದುಃಖ - ಮುಂತಾದದ್ದರ ಅನುಭವವಾಗುವದೇ ಹೊರತು ಯಾವದೊಂದು ಅನುಭವ (perception) ಇಲ್ಲದ ಬರಿಯ ನಾನೆಂಬುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವದು ಎಂದಿಗೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ''. ಒಂದರ ಹಿಂದೊಂದು ಅತರ್ಕಿಕವೇಗದಿಂದ ಪ್ರವಾಹವಾಗಿ ಹರಿದುಬರುತ್ತಿರುವ ಅನುಭವಗಳ ರಾಶಿಯೇ ಮನಸ್ಸು. ಆ ರಂಗಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಗಳು ಬಂದು ಅಡ್ಡಾಡಿ ಹಿಂಜರಿಯುತ್ತಿರುವವು. ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವವಾಗಲಿ ಸ್ವತಾದಾತ್ಮ್ಯವಾಗಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೂಟಸ್ಥವಾಗಿರುವ ಬಾಹ್ಯದ್ರವ್ಯವೆಂಬ ಭೌತಿಕವಸ್ತು ಹೇಗೆ ಇರುವದಿಲ್ಲವೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಕೂಟಸ್ಥವಾಗಿರುವ ಮನಸ್ಸೆಂಬುದೂ ಹಾಗೆಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆಯೇ ಈಶ್ವರನು, ಆತನ ಧರ್ಮಗಳು, ಆತನ ಶಾಸನಗಳು, ಆತನು ದೂರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾಡಿರುವ ಏರ್ಪಾಡು - ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯೂ ಮಾನವನಿಗೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಕಲ್ಲಿನ ಭಾಗಗಳು ಹೇಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ, ಅದು ಹೇಗೆ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿರುತ್ತವೆ - ಮುಂತಾದ ಚಿರಪರಿಚಿತವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಚಾರವೇ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿರುವಾಗ ಪ್ರಪಂಚವು ಹೇಗೆ ಆಯಿತು, ಹೇಗೆ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ - ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಎಂಥ ಎದೆಯ ಕೆಚ್ಚು ಇರಬೇಕಾಯಿತು ! ಜಗದ್ರಚನೆ, ಆತ್ಮಗಳ ಇರವು ಧರ್ಮಗಳು, ಅನಾದ್ಯನಂತವಾದ, ಸರ್ವಜ್ಞ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಯುತವಾದ ಅವಿಕಾರಿಯಾದ

ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಅಚಿಂತ್ಯವಾದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮನ ಶಕ್ತಿಗಳು ಕೃತ್ಯಗಳು ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಮ್ಮ ಮನಃಶಕ್ತಿಗೆ ಅತೀತವಾದ ವಿಚಾರಗಳೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವೇನು ? ಈಶ್ವರನೊಬ್ಬನಿದ್ದಾನೆಂದು ನಂಬಿ ನಾವು ಆತನಿಗೆ ಅನಂತಕಲ್ಯಾಣಗುಣಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತೇವೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಆತನ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವದಾಗಲಿ ಮಾನವರಂತೆಯೇ ಆತನ ಸ್ವಭಾವವೆಂದು ಅರಿಯುವದಾಗಲಿ ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಕ್ರಮ, ಸೌಂದರ್ಯ, ಸಾತ್ತ್ವಿಕತನ ಇವುಗಳಿಂದ ಈಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನ, ದಯಾದಿಗಳನ್ನು ಊಹಿಸುವದು ಎಂದಿಗೂ ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಮನೆಗಳು, ಹಡಗುಗಳು, ಮರದ ಸಾಮಾನುಗಳು, ಯಂತ್ರಗಳು - ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸುವದು, ಅವುಗಳ ಕರ್ತೃಗಳಿಗಿರುವಂಥ ಗುಣಗಳುಳ್ಳ ಜಗತ್ಕಾರಣವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ದೃಷ್ಟಾಂತದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಹೋಲಿಕೆಗಿಂತಲೂ ವಿಸಾದೃಶ್ಯವೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವದರಿಂದ ಉಪಮಾನಪ್ರಮಾಣವನ್ನು (argument by anology) ಉಪಯೋಗಿಸುವದು ಎಂದಿಗೂ ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಮನುಷ್ಯನಂತೆ ಈಶ್ವರನಾದರೆ ಅವನು ನಿರ್ವಿಕಾರನಾಗಲಾರನು. ಜಗದ್ರಚನೆಯಿಂದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ ಅವನು ಅನಂತನಾಗಲಾರನು. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಉತ್ತಮ ಗುಣಗಳಿದ್ದರೂ ಕಾರ್ಯದ ಗುಣಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಿಗೆ ಅಂಟಿಸುವದು ಎಂದಿಗೂ ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಆ ಕರ್ತನು ಎಷ್ಟೋದಿನಗಳಿಂದ ದೋಷಯುಕ್ತ ಪ್ರಪಂಚಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಮಾಡಿ ಕೊನೆಗೆ ಈ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನೇಕೆ ಮಾಡಿರಬಾರದು ? ಎಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತಬಲದಿಂದ ವಾದಿಸಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಕರ್ತನು ಒಬ್ಬನೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂಬುದೇನು ? ದೊಡ್ಡ ಮನೆಯನ್ನು ಅನೇಕರು ಕಟ್ಟುವಂತೆ ಅನೇಕರೇಕೆ ಅದನ್ನು ರಚಿಸಿರಬಾರದು ? ಅವರೂ ಗೃಹನಿರ್ಮಾಣಕರಂತೆ ಮರ್ತ್ಯರೇ ಆಗಿರಬಾರದೇಕೆ ? ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತನ್ನೇ ಒಂದು ಪ್ರಾಣಿಯೆಂದೂ ದೇವರು ಅದರ ಜೀವನೆಂದೂ ಭಾವಿಸುವದು ರಚನಾನುಪಪತ್ತ್ಯನುಮಾನ ? (argument from design) ಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಭಾವಿತವಾದ ಯುಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಕಾರಣನಾದ ಈಶ್ವರನು ಮನುಷ್ಯರಂತೆ ನೈತಿಕಗುಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಕೂಡಾ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸುಖಕ್ಕಿಂತ ದುಃಖವೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಇದರಿಂದ ಈಶ್ವರನು ದಯಾಳುವಲ್ಲವೆಂದೋ ಸರ್ವಶಕ್ತನಲ್ಲವೆಂದೋ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈಶ್ವರನ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಕಿಂಚಿಜ್ಞನಾದ ಮಾನವನೇನು ಬಲ್ಲನು ? ಎಂದರೆ ಆಗ ಆತನ ಸ್ವಭಾವದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಾವು ಏನನ್ನೂ ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನು ತರ್ಕದಿಂದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮವೆಂಬುದು ತತ್ತ್ವಾನ್ವೇಷಣೆಯ ಫಲವಲ್ಲ,

ದುಃಖವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿ ಕೊಂಡು ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಆಸೆಯಿಂದಲೇ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮನುಷ್ಯನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ.

೮೬. ಹ್ಯೂಮನ ಸಿದ್ಧಾಂತ ವಿಮರ್ಶೆ :-

ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಮತಿಗಳ ಅಥವಾ ವೇದನೆಗಳ ಸಮಾಲೋಚನೆಯಿಂದ ಬಾಹ್ಯಜಗತ್ತನ್ನೂ ನಮ್ಮ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯಜಗತ್ತಿನ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನೂ ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ ಒಪ್ಪಿ ಹೊರಟಿರುವದು ಲಾಕ, ಬರ್ಕ್ಲಿ ಮತ್ತು ಹ್ಯೂಮರಿಗೆ ಸಮಾನ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಲಾಕ, ಬರ್ಕ್ಲಿಗಳಿಬ್ಬರೂ ಇಂದ್ರಿಯವೇದನೆಗಳನ್ನು ಐಡಿಯ (idea) ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆದಿದ್ದರೆ, ಈ ವೇದನೆಗಳಿಂದ ಆಗುವ ಮತಿಗಳನ್ನು ಅದೇ ಶಬ್ದ ದಿಂದ ಕರೆದದ್ದು ಹ್ಯೂಮನ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ; ವೇದನೆಗಳ ನಕಲು ಮತಿ ಎಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶೇಷ. ಹ್ಯೂಮನು ಮತಿಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಹಸಂಬಂಧನಿಯಮ ವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿರುತ್ತಾನೆ ; ಇದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಮಾನಸವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಸಹಾಯಕವಾಯಿತು.

ಇಷ್ಟನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಲಾಕ, ಬರ್ಕ್ಲಿ ಮತ್ತು ಹ್ಯೂಮ - ಈ ಮೂವರಿಗೂ ತತ್ತ್ವದ ನಿಜವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯವೇದನೆಯನ್ನೇ ಏತಕ್ಕೆ ಅಳತೆಗೋಲಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮನಸ್ಸಿಗೇ ಹೊಳೆಯದಿರುವದನ್ನು ನಾವು ಲಕ್ಷ್ಯ ದಲ್ಲಿಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ವೇದನೆಗಳು ನಮಗೆ ಆಗುವದು ನಿಜ ; ಆದರೆ ವೇದನೆಗಳ ತತ್ತ್ವ ವೇನು ? ಅವುಗಳು ಪರಮಾರ್ಥವೆ ? ಅವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರುವವೆಂದು ಏತರಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು ? ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಅವರು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ, ಗುಣಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಬಾಹ್ಯದ್ರವ್ಯವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಬರ್ಕ್ಲಿಯು ಮಾಡಿದ್ದ ಯುಕ್ತಿಸರಣಿಯಿಂದ ಹ್ಯೂಮನು ಆತ್ಮದ್ರವ್ಯವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಣ ಯಿಸಿದ್ದು ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮವೆಂಬುದು ದೃಕ್ಕು, ಅರಿಯ ತಕ್ಕದ್ದು ; ಬಾಹ್ಯದ್ರವ್ಯವು ಅಥವಾ ಗುಣಗಳು ಅಥವಾ ವೇದನೆಗಳು ದೃಶ್ಯವು. ವೇದನೆಗಳು ಯಾವದರ ಬಲದಿಂದ ಇದೆಯೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೋ ಆ ಆತ್ಮವು ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾದೀತು ? ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸಾಂಖ್ಯರೂ ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ ದೃಗ್ದೃಶ್ಯವಿವೇಕದ ರೀತಿಯು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿಲ್ಲ ದ್ದರಿಂದ ಹ್ಯೂಮನಂಥ ತತ್ತ್ವದರ್ಶಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಾಯಿ ತೆಂದು ನಾವು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು.

ಆತ್ಮವು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಡೆಕಾರ್ಟೆಯ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹ್ಯೂಮನು ಮರೆತನು, ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಸುಖದುಃಖಾನುಭವವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಇಚ್ಛಿಸುವದಕ್ಕೆ

ತಿಳಿಯುವವನು, ಸುಖದುಃಖವನ್ನನುಭವಿಸುವವನೂ ಇಚ್ಛಿಸುವವನೂ ಅತ್ಯವಶ್ಯ. ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವಾಗ ತಿಳಿವು, ಅನುಭವ, ಇಚ್ಛೆ - ಇವುಗಳು ಕಾಣುವವೇ ಹೊರತು ಇವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಾನೆಂಬುದು ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ ! ಎಂದು ಹ್ಯೂಮನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮವು ದೃಶ್ಯವಲ್ಲ, ದೃಕ್ಕಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ದೃಕ್ಕಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ದೃಶ್ಯಗಳಾದ ವೇದನ, ಜ್ಞಾನ, ಇಚ್ಛೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನು ಇದ್ದಾನೆಂಬುದು ಬರಿಯ ಕಲ್ಪನೆ, ಬರಿಯ ಮನಸ್ಸಿನ ನಂಬಿಕೆ - ಎಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಂಬಿಕೆಗೂ ನಂಬುವಾತನು ಬೇಕು. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಮೊದಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ವೇದನ, ಜ್ಞಾನಾದಿಗಳಿಂದ ಮಿಕ್ಕದ್ದರ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಹೊರಡುತ್ತೇವೆ ; ತತ್ತ್ವಪರೀಕ್ಷಕರು ಈ ಅನುಭವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದು ಎಂದಿಗೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅನುಭವವು-ವೇದನೆಗಳಂತೆಯೇ ವೇದನೆಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳು ಅಥವಾ ಗುಣ ಸಂಘಾತಗಳು ಇವೆಯೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಆ ಗುಣಗಳೇ ವೇದನೆಗಳೆನ್ನುವದೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ, ಇನ್ನು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ, ಒಬ್ಬನಾದ, ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅನುಸ್ಯೂತನಾದ ವೇದನಾದಿಗಳ ಹಂಗೂ ಇಲ್ಲದ ಶುದ್ಧಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೂ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಪೂರ್ಣಾನುಭವದ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಕ ಯುಕ್ತಿಯ ಬಲವಿಲ್ಲದ್ದರ ಫಲವೇ ಈ ನಾಸ್ತಿಕವಾದವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ಹ್ಯೂಮನು ಖಂಡಿಸಿರುವ ಈಶ್ವರವಾದವು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಹೇಳುವ ಕ್ರಿಸ್ತಿಯನ್ನರದು, ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳು ಒಂದಾಗುತ್ತಲೊಂದು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವವಾದ್ದರಿಂದ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯಿದೆ ಎಂಬುದೂ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವ ದೃಶ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸತಕ್ಕದ್ದು, ದೃಶ್ಯಗಳ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವನ್ನು ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕಲ್ಲದೆ ಕೇವಲ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕಾಗಲಾರದೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಆದರೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುವ ಬ್ರಹ್ಮಜಗತ್ಕಾರಣವಾದಕ್ಕೆ ಹ್ಯೂಮನ ಆಕ್ಷೇಪಗಳು ತಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೊಂದೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದೆಂದೂ ಅದೇ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಬಾಹ್ಯನಿಮಿತ್ತವನ್ನೂ ಬಯಸದೆ ಸ್ವಪ್ನಜಾಗ್ರತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಸಮಸ್ತಪ್ರಪಂಚವೂ ಆಗಿರುವದೆಂದೂ ನಾವು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಮೊದಲನೆಯ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. ನಿರಂಶವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ತಾನೊಂದೇ ಇದ್ದು ಜಗದ್ರೂಪವಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದಲೂ ಈ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವು ದೃಶ್ಯಗಳೆರಡರ ಸಹಸಂಬಂಧದಂತೆ ಕೇವಲ ಅನುಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸದೆ ಅನುಕ್ರಮಕ್ಕೆ

ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವ ಕಾಲವನ್ನು ಕಾರ್ಯವಾದ ಜಗದ್ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕಮಾಡಿ ಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದಲೂ ವೇದಾಂತೋಕ್ತಕಾರ್ಯಕಾರಣವಾದವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂಬ ಅಸಾಧಾರಣವಾದವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ, ಆ ವಾದಕ್ಕೆ ಅನುಭವದ ಬೆಂಬಲವಿರುವದರಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿರುವ ಅಚಿಂತ್ಯಶಕ್ತಿಯ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಜಗತ್ತೆಂಬ ಕಾರ್ಯವು ಉಂಟಾಗುವದು ಎಂದು ವೇದಾಂತಿ ಗಳು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ, ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ; ಕಾರ್ಯಕಾರಣಸಂಬಂಧವೂ ಮಾಯಿಕವಾದದ್ದು, ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ನಾವು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಆಗಲೇ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಮಾಡಿರುತ್ತೇವೆ. ವೈದಿಕೇಶ್ವರ ವಾದವನ್ನೂ ಅದಕ್ಕಿರುವ ಆಧಾರವನ್ನೂ ಮೊದಲೇ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇನೆ.

೯೭. ಥಾಮಸ್ ರೀಡ್ (Thomos Reid - ೧೭೧೦-೧೭೯೬) :

ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವವಾದವು, ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅತ್ಯಂತನಿಶ್ಚಿತವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನೇ - ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚವಿದೆ, ಅಮರ್ತ್ಯವಾದ ಜೀವರುಂಟು ಎಂಬಿವುಗಳನ್ನೇ ಅಲ್ಲಗಳೆದುಬಿಟ್ಟದ್ದರಿಂದಲೂ ತತ್ತ್ವ ವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವದೇ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುವವರೆಗೂ ಹೋಗಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದಲೂ ಜನರಿಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಆದರವುಂಟಾಗಲಾರದು ಎಂದು ಸ್ಕಾಟ್ಲೆಂಡಿನ ರೀಡನು ವಾದಿಸಿದನು. ಮನುಷ್ಯರಿಗೆಲ್ಲ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿರುವ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ರುವದು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೆನಿಸಲಾರದು. ಇಂದ್ರಿಯವೇದನೆಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಒಂದು ಜಗತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ನಮಗೆ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸು ವದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಆಧಾರವು ದೊರೆತಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಉಪಪಾದನೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾದ, ಇನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಬಯಸದ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕಾಗದ ತತ್ತ್ವಗಳ ಸಾಕ್ಷಾಜ್ಞಾನವೇ ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಆಧಾರ ಗಳಲ್ಲಿ ನಿಯತವಾಗಿರುವ (necessary) ಮೂಲತತ್ತ್ವಗಳು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿರುವ (contingent) ಮೂಲತತ್ತ್ವಗಳು, ಯಥಾಸ್ಥಿತಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ತತ್ತ್ವಗಳು ಎಂದು ಮೂರು ಪಂಗಡವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ತರ್ಕದ ಮತ್ತು ಗಣಿತದ ಮೂಲ ತತ್ತ್ವಗಳು, ವ್ಯಾಕರಣದ ತತ್ತ್ವಗಳು, ನೀತಿತತ್ತ್ವವಿಚಾರಗಳ ತತ್ತ್ವಗಳು ಮೊದಲನೆಯ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುತ್ತವೆ. ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವದೆಲ್ಲವೂ ಇದೆ, ನನಗೆ ತೋರುವ ವಿಚಾರಗಳು ನಾನೆಂದು ಕರೆಯುವ ಒಂದಾನೊಂದರ ವಿಚಾರಗಳಾಗಿವೆ, ನಾವು ತಾದಾತ್ಮ್ಯಭಾವದಿಂದ ನಿತ್ಯರಾಗಿರುತ್ತೇವೆ ; ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ವಿವಿಕ್ತವಾಗಿ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತವೆ, ನಾವು ನೋಡುವಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ

ಸಂಕಲ್ಪದ ಮೇಲೂ ನಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳ ಮೇಲೂ ನಮಗೆ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಧಿಕಾರ ವುಂಟು ; ಸತ್ಯಾನೃತಗಳನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವ ನಮ್ಮ ಕರಣಗಳು ನಿರ್ದುಷ್ಟ ವಾಗಿವೆ ; ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ಇರುವ ಮಾನವರು ಸಜೀವರು, ಜ್ಞಾತೃಗಳು ; ಮುಂದೆ ಆಗುವದು ಅಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಗಿಹೋಗಿರುವಂತೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ.

೯೮. ರೀಡನ ಲೋಕಪ್ರಮಾಣ (Commonsense) ವಿಮರ್ಶೆ :-

ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಾನುಭವವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ ವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೊರಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುವದು ರೀಡನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವು. ಆದರೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜನರು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಬುದ್ಧಿಯ ಅಂತಸ್ತಿನಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಾನುಭವವೆಂದರೆ ಯಾರು ಯಾರ ಅನುಭವವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ? ಎಷ್ಟು ಜನರ ಅನುಭವ ವಾದರೆ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವೆಂದಾಯಿತು ? - ಎಂಬ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ತೆಗೆದರೆ ಲೋಕಸಿದ್ಧ ವಾಗಿರುವದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು - ಎಂಬ ವಾದಕ್ಕೂ ಮಿತಿಯುಂಟೆಂಬುದು ತಾನೇ ಹೊಳೆ ಯುತ್ತದೆ. ಈ ನೆಪವನ್ನು ಒಡ್ಡಿ ತಮಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಜನರು ಮೂಲತತ್ತ್ವ ಗಳೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆ ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ರೀಡನು ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ತತ್ತ್ವಗಳು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಸರ್ವ ಸಮ್ಮತವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ತತ್ತ್ವಚಿಂತಕರು ಇವನ್ನೆಲ್ಲ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವದು ಅನವಶ್ಯವಾದ ನಿರ್ಬಂಧವೆಂದೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೇ ಅಡ್ಡಿಬಂದಂತೆ ಎಂದೂ ತೋರು ತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ. ''ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ವಿವಿಕ್ತವಾಗಿ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳು ನಿಜ ವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ನಾವು ಕಾಣುವಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತವೆ'' ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಮರ್ಶಿಸೋಣ. ''ವಿವಿಕ್ತವಾಗಿ'' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವೇನು ? ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿನವರೆಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವಿವಿಕ್ತವಾಯಿತು ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುವದು ಕಷ್ಟ. ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಅಂತಃಕರಣವೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಮಟ್ಟಕ್ಕೇರಿರುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯಜನರು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ ಕರಣಗಳುಳ್ಳವರಾದರೂ ದುರ್ಬೀನ ಮುಂತಾದ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ನೋಡುವವರಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಎಂದಿಗೂ ನೋಡಲಾರರು. ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಂಬಿ ಕುಳಿತುಕೊಂಡರೆ ಆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಇಲ್ಲಿಗೆ ನಿಂತುಹೋಗಬೇಕೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ''ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದರೂ ಪ್ರಮಾಣಿಸಿ ನೋಡಬೇಕು'' ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸೂತ್ರವಾಗಿಟ್ಟು ಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದಲೇ ಭೌತಿಕಜ್ಞರು ಹೊಸ ಹೊಸ ಶೋಧಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿ ದ್ದಾರೆಂಬುದು ಸರ್ವಸಮ್ಮತ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾನವನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕಜ್ಞಾನವನ್ನು ತತ್ತ್ವ

ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಮಟ್ಟವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪರಿಷ್ಕಾರ ಮಾಡಿಕೊಂಡಹೊರತು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಒಪ್ಪುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ.

ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಾನುಭವವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿರಬೇಕಾದರೆ ಹೇಗಿರಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಥಮಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದೃಷ್ಟಿಯು ಅಂಥ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಾನುಭವವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. ಆ ಅನುಭವದ ಆಧಾರದಿಂದ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ತರ್ಕದ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡರೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅಪಾಯವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

೯೯. ಗಾಟ್ ಫ್ರೇಡ್ ವಿಲ್ಹೆಲ್ಮ್ ಲೆಬ್ನಿಸ್ (Gott Fried Wilhelm Leibnice ೧೬೪೬-೧೭೧೬) :-

ಲೆಬ್ನಿಸನೆಂಬ ಜರ್ಮನ್ ವಿಚಾರಕನು ಕ್ರಿಸ್ತಿಯನ್ ತಾರ್ಕಿಕರ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿದ್ದು ಪ್ರಾಟೆಸ್ಟಂಟುವಾದಿಗಳ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಕೆಲವು ಕಾಲ ಒಪ್ಪಿದ್ದನು. ಆದರೆ ಅರ್ವಾಚೀನತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೂ ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೂ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿದ ಬಳಿಕ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ (mechanical) ವಿವರಿಸುವ ವಾದಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಯೋಜನ (teleology) ವಾದವನ್ನೂ ಹೊಂದುಗಡೆಮಾಡುವ ಇಚ್ಛೆಯೂ ಪ್ರಾಕೃತಿಕವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಈಶ್ವರಮೀಮಾಂಸೆ (theology)ಗೂ ಹೊಂದುಗಡೆಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯೂ ಅರ್ವಾಚೀನ ಪ್ರಾಚೀನ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಹೊಂದುಗಡೆಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿಕೊಂಡವು. ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಗಣಿತ ಮತ್ತು ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ತತ್ತ್ವಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿರುವದೆಂಬ ಭಾವನೆಯು ಅವನನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಗಣಿತವೂ ಅತಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಮೂಲಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಉಪಾದಾನದ ಪದ್ಧತಿ (demonstration method) ಯೇ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ನಿಜವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಇರುತ್ತಿದ್ದವು. ಈ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಅವನು ಏರ್ಪಡಿಸಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಏಕಾಣುವಾದ (theory of monodies)ವನ್ನು ತೆಗೆದನು.

ಡೆಕಾರ್ಟೆ, ಸ್ಪಿನೋಸ ಇಬ್ಬರೂ ಮನಸ್ಸು, ಶರೀರ, ಇವೆರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತತ್ತ್ವಗಳೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರು ; ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಡೆಕಾರ್ಟೆಯು ಮಾತ್ರ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಮಾನವನ ಮೆದುಳಿನಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರತಿಘಾತವುಂಟೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದನು. ಮಿದುಳಿನಲ್ಲಿ ಪೇನಿಯಲ್ ಗ್ಲಾಂಡ್ (pineal gland) ಎಂಬ ಒಂದಾನೊಂದು ಗ್ರಂಥಿವಿಶೇಷವಿದೆಯೆಂದೂ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ (animal spirits) ವಿಷಯಗಳಿಂದಾದ ಚಲನೆಯು ಈ ಗ್ರಂಥಿಗೆ ಹೋಗಿ ವೇದನೆಗಳು

ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆಯೆಂದೂ ಜೀವನು ಈ ಗ್ರಂಥಿಯನ್ನು ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಚಲಿಸು ವದರಿಂದ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಜೀವಾಳದಿಂದ ನರಗಳಿಗೂ ನರಗಳಿಂದ ಮಾಂಸಖಂಡಗಳಿಗೂ ಚಲನೆಯ ಮುಟ್ಟುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ಆತನು ಹೇಳಿದ್ದನು. ಈ ಇಬ್ಬರೂ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಯಾಂತ್ರಿಕವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದರು. ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವದರಿಂದ ಇದರಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನ ಉದ್ದೇಶವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬರ್ಥವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಬಹುಜನರು ಇದನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶರೀರಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದು ಲೆಬ್ನಿಸನ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶವಾಯಿತು.

ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಚಲನೆಯೂ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯೂ ಆಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಚಲನೆಯು ನಷ್ಟವಾಗುತ್ತಲೂ ಹೊಸದಾಗಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ತೋರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ. ಇದು ಪ್ರಕೃತಿಯು ದಾಟುಗಾಲು ಹಾಕುವದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಪ್ರಾಕೃತತತ್ತ್ವ (principle of calamity) ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚಲನೆಯು ನಿಂತಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಏನೋ ಇರಬೇಕೆಂದಾಯಿತು ; ಇದೇ ಶಕ್ತಿಯ (force) ಚಲನೋನ್ಮುಖತ್ವವು (cenatus) ಈ ಶಕ್ತಿಯ ಪರಿಮಾಣವು ಇಂತಿಷ್ಟೆಂಬ ನಿಯಮವಿದೆ. ಕ್ರಿಯೆಯಿಲ್ಲದ ಎಂದರೆ ಶಕ್ತಿಯ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಿಲ್ಲದ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಭೌತಿಕವಸ್ತುವಿಗೆ ಅದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಧರ್ಮವೇ ಹೊರತು ಡೆಕಾರ್ಟೆ ಮುಂತಾದವರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ವಿಸ್ತಾರವಲ್ಲ. ವಿಸ್ತಾರಕ್ಕೆ ಅವಯವಗಳುಂಟು, ಶಕ್ತಿಗೆ ಇಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ನಿರಂತರವಾದ ಶಕ್ತಿಯೇ ಭೌತಿಕವಸ್ತುವಿನ ಧರ್ಮವೆನ್ನಬೇಕು. ಭೌತಿಕವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮುಂದುವರಿಯುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಧರ್ಮವಿರುವದು ವಸ್ತುವಿನ ವಿಸ್ತಾರಕ್ಕೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯ ; ಇದೇ ಶಕ್ತಿಯ ಶಕ್ತಿಗಳು ಹೊರಗಿರುವದೆಂದುಕೊಂಡಿರುವದೇ ಆಕಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು. ವಸ್ತುಗಳು ಇಂಥದ್ದೊಂದು ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ ; ಆಕಾರವೆಂಬ ವಸ್ತುಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳು ನಷ್ಟವಾದರೆ ತಾನೂ ನಷ್ಟವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಆಕಾರವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಸ್ತುಗಳ ನಡುವೆಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ವಸ್ತುಗಳಿಂದಾಚೆಗೆ ಬರಿಯ ಆಕಾರವಿರುವದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕಶಕ್ತಿಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅನೇಕವಸ್ತುಗಳಿರುವದರಿಂದ ಶಕ್ತಿಗಳು ಅನಂತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವ ವಿಶೇಷ ದ್ರವ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಶುದ್ಧದ್ರವ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಥವಾ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅತಿಭೌತಿಕ ಒಂದು, ಸಾಕಾರ ಒಂದು (formalism) ಅಸಾಧಾರಣಾಕಾರಗಳು ದ್ರವ್ಯರೂಪಾಕಾರಗಳು, ಏಕಾಣುಗಳು (monads) ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇವು ಭೌತಿಕಬಿಂದುಗಳಂತೆ ಒತ್ತಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲ. ಗಣಿತದ ಬಿಂದುಗಳಂತೆ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಬಿಂದುಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಇವು

ಆತಿಭೌತಿಕಬಿಂದುಗಳು. ಇವೇ ಪ್ರಪಂಚದ ಅನೇಕತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇವು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವಂತಿಲ್ಲ, ನಾಶವಾಗುವಂತೆಯೂ ಇಲ್ಲ ; ಈಶ್ವರನ ಲೀಲೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಇವು ನಾಶವಾಗಬಹುದು. ಈ ಬಿಂದುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವ ಭೌತಿಕದ್ರವ್ಯಗಳ ಚಲಾಚಲತ್ವದ ಸಂಯೋಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಬಿಂದುಗಳ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಜೀವವೆಂಬುದು ಇದೇ ಬಗೆಯ ದ್ರವ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಜೀವರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವೇದನೆಗಳಿಗೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾದ ಜ್ಞಾನ (perception) ಇಚ್ಛೆ (apperception) ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳು ಏಕಾಣುಗಳಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ತತ್ತ್ವವೇ ಜಡವಸ್ತು (body) ಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಥಾವರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜಂಗಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಶಕ್ತಿಯಿದೆ, ಭೌತಿಕದ್ರವ್ಯದ (matter) ಒಂದೊಂದು ಭಾಗವೂ ಗಿಡಗಳು ತುಂಬಿದ ತೋಟದ ಹಾಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕ ದ್ರವ್ಯವೆಲ್ಲ ಸಜೀವವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಆ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರ (physics) ವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅಭೌತಿಕವಾಗಿಯೇ ಇರುವದೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮನಸ್ಸೆಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಶೂನ್ಯವಾಗಿಯೇ ಇರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ. ಏಕಾಣುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾನಗಳು (perceptions) ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ವಿವಿಕ್ತತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದೇ ಅಣುವಿನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂತಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಣುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು ; ತೀರಕಡಿಮೆಯ ತರಗತಿಯ ಅಣುಗಳಲ್ಲಿ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಅವಿವಿಕ್ತವಾಗಿ (obscure) ವ್ಯಾಮುಗ್ಧ (confused) ವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ ; ಗಿಡವು ಈ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದು. ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ನೆನಪಿನೊಡಗೂಡಿದ ಅರಿವು ಇರುತ್ತದೆ ; ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತ್ಮಜ್ಞಾನ (apperception) ವಿರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಏಕಾಣುವೂ ಇಡಿಯ ವಿಶ್ವವನ್ನೇ ಅರಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಅಣುರೂಪವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವದ ಜೀವಂತದರ್ಪಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಂದೊಂದು ಅಣುವೂ ತನ್ನ ತನ್ನ ಯೋಗ್ಯತೆಗೆ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಮಾರುಹೊಳೆಯಿಸಬಲ್ಲದು, ಅದು ತಾನೇ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದರ ಹೊರಗೆ ಅಂಥ ಬೇರೆ ಅಣುಗಳನೇಕವಿರುತ್ತವೆ. ಅಣುವು ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಂತಸ್ತಿನಲ್ಲಿರುವದೋ ಅಷ್ಟಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅರಿಯಬಲ್ಲದು. ತನಗೆ ಸಮೀಪವಿರುವ ಅಣುಗಳನ್ನೂ ತನ್ನ ಶರೀರವನ್ನೂ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅರಿಯುತ್ತದೆ.

ಏಕಾಣುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಂತಸ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಶ್ರೇಣಿಗೆ ಸೇರಿರುತ್ತವೆ. ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಾ ಬರುವ ಅನಂತಸಂಖ್ಯೆಯ ಏಕಾಣುಗಳೇ ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದು ; ಯಾವ ಎರಡು ಅಣುಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿದರೂ ಅವಕ್ಕೆ ತಾರತಮ್ಯವಿದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ತಾರತಮ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಆಗುತ್ತಲೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಈ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ದುರ್ವಿವೇಚಗಳ ತತ್ತ್ವ (principle of indiscernible) ಈ ತಾರತಮ್ಯದ ಶ್ರೇಣಿಯು ಅತ್ಯಂತಕೀಳ್ಮಟ್ಟದಿಂದ ಅತ್ಯಂತಮೇಲ್ಮಟ್ಟದವರೆಗೂ ಅತ್ಯಂತಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿರುವ ಏಕಾಣುಗಳಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ವಿಚ್ಛಿತ್ತಿಯಿಲ್ಲದೆ ಮುನ್ನಡೆದಿರುತ್ತದೆ, ಇದನ್ನು ಸತತಾಭಿವೃದ್ಧಿಯ ತತ್ತ್ವ (principle of continuity) ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ, ಕೇವಲ ಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾದ ಅಣುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಅಣುವಾದ ಮೂಲಾಣುವಾದ ಏಕಾಣುವೊಂದು ಅವಶ್ಯವಾಗುವದಷ್ಟೆ ; ಈ ಏಕಾಣುವೇ 'ಈಶ್ವರನು' ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವಾಣುವೂ ವಿಕಾಸವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ, ತನ್ನೊಳಗಿನ ಯೋಗ್ಯತೆಯಿಂದಲೇ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಅದು ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಅಣುವಿನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಬಾಹ್ಯನಿಮಿತ್ತದಿಂದಾಗುವದಿಲ್ಲ) ; ಹೊರಗಿನಿಂದ ಅದರೊಳಕ್ಕೆ ಯಾವದೊಂದೂ ಪ್ರವೇಶಿಸುವಂಥ ಕಿಟಕಿಗಳು ಅದರಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಎಲ್ಲವೂ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಡಿಯ ಮಾನವಕುಲವೇ ಆಟಮಿನ ಬೀಜದಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು ; ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಣುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಭೂತವು ಅಂತರ್ಭಾವಿತವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ ; ಅದು ಭವಿಷ್ಯದ್ಗರ್ಭಿತವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. (ಹೀಗೆ ಮೊದಲೇ ಮುಂದಿನದು ಅಂತರ್ಗರ್ಭಿತವಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ಆಗಿನ ಕಾಲದ ಪ್ರಾಣಿಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಮತವು) ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಅವಯವಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ವಿಂಗಡವಾಗುವವೆಂಬ (epigenesis) ವಾದವು ಟಾರ್ಮಿನ ಕಾಲದವರೆಗೂ ಜನಸಮ್ಮತವಾಗಲಿಲ್ಲ, ಸಪ್ರಾಣವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರಾಣುವಿರುತ್ತದೆ ; ಅದಕ್ಕೆ ಮಿಕ್ಕ ಅಣುಗಳು ವಶವಾಗಿರುತ್ತವೆ, ಒಟ್ಟು ಶರೀರದ ಅಭಿಮಾನವಿರುತ್ತದೆ. ಅಪ್ರಾಣವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಣುಗಳು ಸಮಷ್ಟಿಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ (ಅಣುವಿನಲ್ಲಿ ಕಿಟಕಿಗಳಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಶರೀರಕ್ಕೂ ಕೇಂದ್ರಾಣುವಿಗೂ ಪ್ರತಿಘಾತವಾಗುವಂತಿಲ್ಲ ; ಶರೀರಮನಸ್ಸುಗಳೆರಡರ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಗಡಿಯಾರ ಮಾಡುವವನು ಗಡಿಯಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವಂತೆ ಈಶ್ವರನು ಹೊಂದಿಸುತ್ತಾನೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತವಾದ (occasionalism)ವನ್ನು ಲೆಬ್ನಿಸನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ, ಇವೆರಡೂ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದು ಹೊಂದಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಮೊದಲೇ ಈಶ್ವರನು ಗೊತ್ತು ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ಪೂರ್ವನಿರ್ಣೀತಸಂಗಾನ (pre-established hormony)

ವೆಂಬ ವಾದವು, ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಏಕಾಣುಗಳಿರುವದರಿಂದ ಪೂರ್ವ ನಿರ್ಣೀತ ನಿಯಮದಿಂದ ಅವು ಸಂಗಾನದಿಂದ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ''ಜೀವರು ಪ್ರಯೋಜ್ಯಕಾರಣಗಳ ನಿಯಮಗಳಂತೆ ಇಚ್ಛೆಗಳ, ಉದ್ದೇಶಗಳ, ಸಾಧನ ಗಳ ಮೂಲಕ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಶರೀರಗಳು ಕಾರಕ ಕಾರಣಗಳ ಅಥವಾ ಚಲನೆಗಳ ನಿಯಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ಎರಡು ಭಾಗಗಳೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಈಶ್ವರನು ನಿರ್ಮಿಸಿರುವ ಸ್ವಯಂಪ್ರವರ್ತಕ ಯಂತ್ರಗಳು (divine automats). ಈ ನಿಯಮವು ಇಡಿಯ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೇ ಹೊಂದು ತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಣುವೂ ತನ್ನ ತನ್ನ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಈಶ್ವರನಿರ್ಣೀತವಾದ ರೀತಿಯಿಂದ ನಡೆಯಿಸುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೇ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಭಾವವು ನಿಯಮವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅಣುವು ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಈಗಿನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ ; ಮಿಕ್ಕ ಅಣುಗಳ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡೇ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುತ್ತಿರು ತ್ತದೆ, ಹೀಗೆ ಇಡಿಯ ವಿಶ್ವವೂ ಹೊಂದಿಗೆಯಿಂದ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವಂತೆ ಮೊದಲೇ ಈಶ್ವರನು ನಿಯಮಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಯಾಂತ್ರಿಕರೀತಿಯಿಂದ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಉಪಪಾದನೆ ಮಾಡಬಹುದಾದರೂ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಬುದ್ಧಿಮತ್ಕರ್ತೃಕವೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಈಶ್ವರನೇ ಸರ್ವಕಾರಣನು, ಚಲನಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅತಿಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಮೂಲವು. ಅಂತ್ಯಕಾರಣನಾದ ಈಶ್ವರನು ಗೌಣವಾದ ಕಾರಕಕಾರಣಗಳನ್ನು ಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಈಶ್ವರನಿಲ್ಲದೆ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಭಾವವನ್ನು ಎಂದಿಗೂ ಉಪಪಾದನೆಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದು.

ಜೀವರು ಈಶ್ವರನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳು, ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯ, ಜ್ಞಾನ, ಉದ್ದೇಶ - ಇದೆಲ್ಲವೂ ಈಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನೋದ್ದೇಶ ಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವರ ಹೊಂದುಗೆಯೆಂಬುದು ಈಶ್ವರನ ಅನುಗ್ರಹದತ್ತವಾದ (kingdom of grace) ನೀತಿರಾಜ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜಗದ್ಯಂತ್ರವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿರುವ ಈಶ್ವರನಿಗೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕರಾಜ್ಯದ ಒಡೆಯನಾದ ಈಶ್ವರನಿಗೂ ಸಾಮರಸ್ಯವಿರುತ್ತದೆ.

ಈಶ್ವರನಿದಾನೆಂಬುದನ್ನು ಸಾತತ್ಯನಿಯಮದಿಂದಲೂ ಏಕಾಣುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವು ಬೇಕಾಗಿರುವದೆಂಬ ಪರ್ಯಾಪ್ತ ಹೇತು ತತ್ತ್ವ (principle of sufficient reason) ದಿಂದಲೂ ವಿಶ್ವದ ಸಾಮರಸ್ಯಕ್ಕೊಬ್ಬ ಸಾಮರಸ್ಯಕರ್ತನೊಬ್ಬನಿರಬೇಕೆಂಬುದ ರಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಬಹುದು. ವಿಶ್ವದ ಕರ್ತನು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರಬೇಕು, ಒಬ್ಬನಾಗಿರಬೇಕು, ಚೇತನನಾಗಿರಬೇಕು. ತರ್ಕದ ಮತ್ತು ಗಣಿತದ ನಿಯಮಗಳು ನಿತ್ಯ ನಿಯಮಗಳಾಗಿರುವದರಿಂದ ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನಾಗಿಯೂ ಇರಬೇಕು.

ಈಶ್ವರನು ಏಕಾಣುವಾದರೂ ಮನುಷ್ಯನ ವ್ಯಾಮುಗ್ಧಜ್ಞಾನವು ಅವನನ್ನು ಅರಿಯಲಾರದು. ಮಾನವಜ್ಞಾನದ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯ ತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ಪಲವು ಧರ್ಮಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಶ್ವರನು ತರ್ಕಾತೀತನು, ಪರಿಪೂರ್ಣನಾದ್ದರಿಂದ ವಿಕಾರರಹಿತನು, ಸಂಪೂರ್ಣನು, ಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನು, ಒಂದು ನೋಟದಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿಯಬಲ್ಲವನು, ಒಂದಾನೊಂದು ಕ್ರಮವನ್ನು ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಂಭಾವನೀಯಪ್ರಪಂಚಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಉತ್ತಮಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ಸತ್ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಈ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೇ ಆತನು ಆರಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಆತನಿಗೆ ತರ್ಕದ ನಿಯಮವೂ ಉಂಟು. ಆತನು ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನರೂಪದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಪರಿಚ್ಛೇದವೂ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವೂ ಬೇಕಾದವು. ಈ ಪರಿಚ್ಛೇದಗಳೇ ಆತಿಭೌತಿಕದೋಷಗಳು. ದೋಷಗಳಿಂದಲೂ ಪ್ರಯೋಜನವುಂಟು. ನೀತಿ ತತ್ತ್ವಗಳು ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳಿಂದ ಬೇರೆ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಹೊರಡಿಸಬಹುದು. ನೀತಿಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಜನರು ಅರಿಯರು, ಅವುಗಳನ್ನು ಉಪಪಾದನೆಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವದು ಅವಶ್ಯ.

ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿಯೂ ನಿಯತವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅನುಭವದ ಗರಜಿಲ್ಲದೆ ಇರುವ ತತ್ತ್ವಗಳೇ ಅದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ವಿಶ್ವವು ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವಂತಿರುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧಿಯೇ ಅದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಬಲ್ಲದು. ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಜೀವಾಣುವಿಗೆ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬರುವಂತಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ತನಗೇ ಉಂಟಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನಸ್ಸೆಂಬುದು ಬರೆಯದ ಹಲಗೆಯಲ್ಲ, ವೇದನೆಯೂ ವಿಚಾರವೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ ; ಅನುಭವವು ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲದ್ದು ಯಾವದೂ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ತಪ್ಪು, ಅದರಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯಿರುತ್ತದೆ. ಹೊರಗಿನಿಂದಲೇ, ತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಂಟಾಗಿದ್ದರೆ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ನಿಯತವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಇರವು, ಏಕತ್ವ, ತಾದಾತ್ಮ್ಯ, ಕಾರಣ, ಅರಿವು, ಉಪಪಾದನ, ಪರಿಮಾಣ - ಇಂಥ ಭಾವಗಳು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವವೇ ಹೊರತು ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವದಿಂದ ಎಂದಿಗೂ ಬರಲಾರವು.

ಇಂದ್ರಿಯಜ್ಞಾನವು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಇದ್ದದ್ದು ಇದ್ದಂತೆ ತಿಳಿಯಲಾರದು. ಅವುಗಳನ್ನು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಾಮುಗ್ಧವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವಂತೆ ಅವು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಆಕಾಶ, ಆಕಾರ, ಚಲನೆ ಮುಂತಾದವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದರೂ ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಕಾಶ

ಭಾವನೆಯು ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ವಭಾವವೇ, ಆದರೆ ಅದು ಬರಿಯ ಭಾವನೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ; ಏಕಾಣುಗಳು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಒಂದು ನಿಜವಾದ ಬಾಹ್ಯ ಭೌತಿಕ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಕಾಶವು ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಶಕ್ತಿಯ ರೂಪಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ನೈಸರ್ಗಿಕತತ್ತ್ವಗಳಿಂದಲೇ ಯೌಕ್ತಿಕಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ವಿಪ್ರತಿಷೇಧಗಳ ತತ್ತ್ವ (principle of ideas and contradiction) ವೆಂಬುದು ಕೇವಲ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು ಪರ್ಯಾಪ್ತ ಕಾರಣಾಪೇಕ್ಷಾತತ್ತ್ವ (principle of sufficient reason) ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ತತ್ತ್ವವಾಗಿದೆ. ಇವೆರಡೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸಾಧನಗಳು (criteria of truth) ಪರ್ಯಾಪ್ತಕಾರಣತ್ವವು ಬರಿಯ ತರ್ಕದ ತತ್ತ್ವವಲ್ಲ, ಆತಿಭೌತಿಕತತ್ತ್ವವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ತರ್ಕದ ಹೇತುವೂ ನಿಜವಾದ ಕಾರಣವೂ ಬಲಿತಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆತಿಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರ, ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ, ಈಶ್ವರ ಶಾಸ್ತ್ರ ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಅದೇ ಆಧಾರವು. ಬಾಹ್ಯದ ಪರಮಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕವಾದ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವದೇ ತತ್ತ್ವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಉದ್ದೇಶವು. (ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿರಬೇಕೆಂಬುದು ತರ್ಕದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಈಶ್ವರನ ಸೃಷ್ಟಿ ಸಂಕಲ್ಪದ ಗುರಿ, ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಮೊದಲೇ ಇದ್ದಿರಬೇಕು - ಎಂದು ಲೆಬ್ನಿಸನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತಾನೆ.) ಸ್ಪಷ್ಟ ವಿವಿಕ್ತಜ್ಞಾನವೇ ಅಲ್ಲದೆ ವ್ಯಾಮುಗ್ಧಜ್ಞಾನವೂ ಉಂಟು. ಉದಾ : ಹೊಂದಿಗೆ (hormony) ಸೌಂದರ್ಯ (beauty) ಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಪರಿಚಿತನಿಗೂ ತಿಳಿಯದೆ ಇರಬಹುದು. ಸೌಂದರ್ಯಭಾವದಲ್ಲಿ ಅವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಜೀವನಿಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮತ್ತು ಹೊಂದಿಗೆಯ ಸ್ಪಷ್ಟ ವಿವಿಕ್ತಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಈಶ್ವರ ಭಾವನೆಯಿರುತ್ತದೆ ; ಈ ಅಸ್ಪಷ್ಟಜ್ಞಾನವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ.

೧೦೦. ಉಲ್ಫ್ (**Wolff** ೧೬೭೯-೧೭೫೪) ರೀಡನ ವಾದದಂಥ ಲೋಕ ಸಿದ್ಧಾನುಭವವಾದವನ್ನು ಜರ್ಮನಿಯಲ್ಲಿ ಉಲ್ಫನೇ ಮುಂತಾದವರು ಮುಂದಕ್ಕೆ ತಂದರು. ಉಲ್ಫನು ಲೆಬ್ನಿಸನ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಜರ್ಮನ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟನು. ಡೆಕಾರ್ಟೆ, ಸ್ಪಿನೋಸಾ, ಲೆಬ್ನಿಸ್‌ಗಳ ಯುಕ್ತಿವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಕ್ರಮವು ಗಣಿತದ ಕ್ರಮವೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ಒಪ್ಪಿದನು. ಆದರೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವಿಷಯಗಳು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೂ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುವವೆಂಬುದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಬುದ್ಧಿಯೂ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವವೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಮವಾಗಿಯೇ ಕರಣಗಳು ಎಂದು ಆತನು ಬೋಧಿಸಿದನು, ಮನಸ್ಸೂ, ಭೌತಿಕ

ದ್ರವ್ಯವೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯೆಂದು ಡೆಕಾರ್ಟೆಯಂತೆ ಒಪ್ಪಿದ್ದಾನೆ ; ಆದರೆ ಶಕ್ತಿಯು ಭೌತಿಕ ದ್ರವ್ಯದ ಮುಖ್ಯಧರ್ಮವೆಂದೂ ಶರೀರಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರತಿ ಕ್ರಿಯೆಯು ಪೂರ್ವನಿರ್ಣೀತಸಂಗಾನವೆಂದೂ ಲೆಬ್ನಿಸನಂತೆ ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ. ವಿಶ್ವವೆಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಸಂಬದ್ಧವೆಂದೂ ಲೆಬ್ನಿಸನಂತೆ ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ. ವಿಶ್ವವೆಲ್ಲ ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣಸಂಬದ್ಧವೆಂದು ಸ್ಪಿನೋಸನಂತೆ ಒಪ್ಪಿದ್ದರೂ ಲೆಬ್ನಿಸನ ಈಶ್ವರೋದ್ದೇಶ ವಾದವನ್ನೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ.

ಜೀವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವಿಚಾರಪ್ರಧಾನಶಾಸ್ತ್ರ ಗಳೆಂದೂ ಅನುಷ್ಠಾನಪ್ರಧಾನಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆಂದೂ ಅವನು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಎರಡು ಬಗೆಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಇರವಿನ ಶಾಸ್ತ್ರ (ontology) ಸೃಷ್ಟಿಶಾಸ್ತ್ರ (cosmology) ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ (psychology) ಈಶ್ವರಶಾಸ್ತ್ರ (theology) ಇವು ಮೊದಲ ನೆಯ ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿವೆ. ನೀತಿ, ರಾಜನೀತಿ, ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಇವು ಎರಡನೆಯ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿವೆ. ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಬುದ್ಧಿಜನ್ಯವೆಂದೂ ಅನುಭವಜನ್ಯವೆಂದೂ ಎರಡುಬಗೆಯಾಗಿ ಮಾಡಬಹುದು, ತರ್ಕವು ಎಲ್ಲಾ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೂ ಉಪೋದ್ಘಾತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಕ್ರಿಸ್ತಿಯನ್ ಮತವು ಚರ್ಚೆಮಾಡತಕ್ಕ ತರ್ಕವಿಷಯವಲ್ಲ. ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಅನುಭವವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಸ್ಪೆನ್ಸರ್ (P.G.Spencer) (೧೬೩೪- ೧೭೦೫) ಫ್ರಾಂಕೆ (A. H. Franche ೧೬೬೩-೧೭೨೭) ಲಾಗೆ (G.G. Louge) ಮುಂತಾದವರು ವಾದಿಸಿದರು.

ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಯುಗ (Age of Enlightenment) ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹರಡುವದೇ ಅಲ್ಲದೆ ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮಾಡಿದರು. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮೇಲೆಕ್ಕೆತ್ತಿ ಮಾನವಕುಲದ ಮಹಾಕಾರ್ಯ ಗಳನ್ನು ಹೊಗಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಜೀನ್ ಜಾಕ್ಸ್ ರೂಸೊ (Jean Jacques Rouseau) ಎಂಬಾತನು ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಕಲೆಗಳು ದುಂದು, ಸೋಮಾರಿತನಗಳ ಫಲಗಳೆಂದೂ ನೈತಿಕಪತನದ ಮೂಲವೆಂದೂ ಹೇಳಿದನು. ನೀತಿಯೂ ಧರ್ಮವೂ ತರ್ಕವಿಷಯವಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೃದಯದ ಭಾವವೇ ಅವುಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯವೆಂದೂ ಮಾನವನ ಯೋಗ್ಯತೆಗೆ ಅವನ ಬುದ್ಧಿಯೇನೂ ಕಾರಣವಲ್ಲವೆಂದೂ ಯೋಗ್ಯತೆಯೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದೂ ಸಾರಿದನು. ಜನರು ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಸಮಾನರಾಗಿರು ತ್ತಾರಾದರೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ 'ಆಸ್ತಿ' ಎಂಬದನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ತಂದಿಟ್ಟಿದೆಯೆಂದೂ ನಾಗರಿಕತೆಯು ನಮ್ಮ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡಿ

ದುರ್ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿ ಜೀವನವನ್ನು ಕೃತಕವಾಗಿ ಮಾಡಿಟ್ಟಿವೆ - ಎಂದೂ ಬೋಧಿಸಿದನು.

ರೂಸೋವಿಗೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಸರ್ಕಾರವು ಬೇಕಿಲ್ಲ, ಜನರು ನೇರಾಗಿ ಆಳಬೇಕು, (initiative referendam) ಜನರೆಂದರೆ ಐಶ್ವರ್ಯವಂತರಾದವರೇ (Bour-geoisic) ಅಲ್ಲದೆ ಕೆಲಸಗಾರರೂ ರೈತರೂ ಸೇರಿರುವರೆಂದು ಅವನು ಹೇಳಿದನು. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಹಿಂತಿರುಗುವದೇ ಈ ಕೃತಕಜೀವನದ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವು. ಸ್ವಾಭಾವಿಕಸಮಾಜವನ್ನೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವನ್ನೂ ಏರ್ಪಡಿಸುವದೇ ಉಪಾಯವೆಂದು ಅವನ ಮತವು. ನಾಗರಿಕನಾಗಿರುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವದೆಂಬ ಕೌಲು (contract) ಸ್ವಾಭಾವಿಕಸಮಾಜಕ್ಕೆ ತಳಹದಿಯು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂದರೆ ತಾನೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಕಾನೂನಿಗೆ ವಿಧೇಯನಾಗಿರುವದು. ಜನರದೇ ರಾಜ್ಯ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು, ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಂಕಲ್ಪವೇ ಉತ್ತಮವಾದ ಕಾನೂನು. ಜನರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ನಡೆಯಿಸುವದೇ ಸರಕಾರದ ಕಲಸವು ; ಅದಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ಜನರು ಕಡಿಮೆಮಾಡಲೂಬಹುದು ; ತೆಗೆದುಹಾಕಲೂ ಬಹುದು. ಮಕ್ಕಳು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಮನಃಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಯಿಸುವದೇ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವು. ಮಕ್ಕಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ನೋಡಿ ಉತ್ತಮಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಉದ್ಬೋಧಗೊಳಿಸಬೇಕು. ಮಕ್ಕಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕಸ್ಥಾನದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿ ಬೇರೆಯಿರಿಸುವದು ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯವು.

೧೦೧. ಕ್ಯಾಂಟ್ ಮಹಾಶಯನ ಸಿದ್ಧಾಂತ[1]

ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿಚಾರವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ನಡೆಸಿರುವ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರನೇಕರ ದರ್ಶನಗಳು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದೇ ಇರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳು ಉಪನಿಷತ್ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮನನಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಹಾಯವಾಗುವವೆಂಬುದು ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವದು. ನಿದರ್ಶನಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದ ಜರ್ಮನಿ ದೇಶದ ಇಮ್ಯಾನ್ಯುಯಲ್ ಕ್ಯಾಂಟ್ - ಎಂಬ ತತ್ತ್ವಚಿಂತಕನ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದನ್ನೂ ಅದರ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನೂ ನಮ್ಮ ವಾಚಕರ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತೇನೆ.

ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಯಾವದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿದೆಯೋ ಅಂಥ ಮನಸ್ಸಿನ ಶೋಧನೆಯು ಮೊದಲು ಅವಶ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಈ

1 (ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಗಳವರ ವಿವರಣೆಯು ದೊರಕದ್ದಿದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಉಪನ್ಯಾಸ ಮಾಲಿಕೆಯಿಂದ ಆರಿಸಿದ ವಿವರಣೆಯು)

ಮಹಾಶಯನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದನು. ಆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿ ನೋಡಲಾಗಿ ಆತನು ಕಂಡು ಕೊಂಡ ಹೊಸ ವಿಷಯವೇನೆಂದರೆ, ದೇಶ, ಕಾಲ, ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವ - ಎಂಬ ಮೂರು ಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಪ್ರಪಂಚವು ಕಾಣುವದು ನಿಜವಾದರೂ ಈ ದೇಶಕಾಲ ನಿಮಿತ್ತಗಳೆಂಬುವು ಹೊರಗಣ ಪ್ರಪಂಚದ ಭಾಗಗಳಲ್ಲ, ಇವು ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿ ವಿಶೇಷಗಳಾಗಿವೆ. ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಮನಸ್ಸಿನ ಈ ಮೂರು ವೃತ್ತಿಗಳ ಅಥವಾ ಆಕಾರಗಳ ಬಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕು ಬಿದ್ದೇ ನಮಗೆ ಅದು ತೋರಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕೆ ಹೊರತು, ಬೇರೆ ವಿಧವಾಗಿ ನಮಗೆ ಬಾಹ್ಯ ವಿಷಯವನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ.

ದೇಶ, ಕಾಲ, ನಿಮಿತ್ತಗಳು ನಮ್ಮ ಮನೋವೃತ್ತಿಯೇ ಸರಿಯೆಂಬದಕ್ಕೆ ಈತನು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಸಲ ವಿವರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸು ತ್ತೇನೆ. ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಮನಸ್ಸು ಹೊರತು ಬೇರೆ ಯಾವ ಸಾಧನವೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ, ಈ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಅರಿತ ವಸ್ತುವಿಗೆಲ್ಲ ಇದು ತನ್ನ ವೃತ್ತಿಗಳಾದ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳ ಕಲಾಯವನ್ನು ಬಳಿದೇ ನಮಗೆ ತೋರಿಸುವ ದರಿಂದಲೂ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವಿನ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಇದ್ದಂತೆ ಅರಿಯುವದೇ ಅಸಾಧ್ಯವೆಂದಾ ಯಿತು. ಯಾವ ಯಾವ ದರ್ಶನಕಾರರು ಪ್ರಪಂಚದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ವಚನೆಮಾಡಿ, ಇದು ಹೀಗೆಯೇ ಸರಿಯೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದೆವೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಧರಿಸುವರೋ ಅವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಈ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳ ಕುಣಿಕೆಯನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಳ್ಳುವದಾಗಲಾರ ದಾದ್ದರಿಂದ, ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪ್ರತಿಪಕ್ಷವಿಲ್ಲದ್ದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚವು ನಿಜವಾಗಿ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿರುವದೆಂತಲಾಗಲಿ, ಅನಂತವಾಗಿರುವದೆಂತ ಲಾಗಲಿ, ಎಷ್ಟು ವಿಭಾಗ ಮಾಡಿದರೂ ಸಾವಯವವಾದ್ದರಿಂದ ಇನ್ನೂ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುವದೆಂತಲಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ವಿಭಾಗಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ಇನ್ನೂ ವಿಭಾಗಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಆಗದಂಥ ನಿರವಯವವಾದ ಅಣುಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣುವದೆಂತ ಲಾಗಲಿ ಹೇಗೂ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಲಾರದೆಂಬುದೇ ಈ ಮತದ ಸಾರವಾಗು ವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದದ್ದೆಂತಲೂ, ಇದು ಚಿಂತೆಗೆ ಮೀರಿದ ತತ್ತ್ವವಾದ ರಿಂದ ಇದನ್ನು ತರ್ಕದಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸಲಾಗದೆಂತಲೂ ಹೇಳುವ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಇದು ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಸಾಧನವಾಗುವದು.

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಒದಗುವ ಮತ್ತೊಂದು ಸಹಾಯ ವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತೇನೆ. ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಜಗತ್ತಿ ನಲ್ಲಿ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ಯಾವ ಯಾವ ಮತವಿದ್ದರೂ ಆ ಮತದಲ್ಲಿ ಮೂರು

ಪ್ರಧಾನ ತತ್ತ್ವಗಳು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವವು. ಮೊದಲನೆಯದು ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿ ಯಾವ ಕಟ್ಟುಪಾಡಿಗೂ ಬೀಳದೆ ಇರುವ ಈಶ್ವರನೊಬ್ಬನಿದಾನೆಂಬುದು. ಈಶ್ವರನೊಬ್ಬ ನಿದ್ದರೇ ಅಲ್ಲವೆ ಅವನ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಪುರುಷಾರ್ಥವು ದೊರೆಯುವದೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ನಿಲ್ಲುವದು ? ಆದ್ದರಿಂದ ದೇವರು ಇದ್ದಾನೆಂಬುದು ಒಂದನೆಯ ಅಂಗೀಕಾರವು. ಆತ್ಮವು ನಾಶರಹಿತವಾದದ್ದೆಂಬುದು ಎರಡನೆಯದು, ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಧಕನಾದವನು ಆ ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದುವವರೆಗೆ ಅದು ಇರಬೇಕಾದ್ದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನಿತ್ಯತ್ವವು ಎರಡನೆಯ ಅಂಗೀಕಾರವು. ಇನ್ನು ಜೀವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂಬುದು ಮೂರನೆಯದಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಂಥ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಇದ್ದರೆ ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳಿಗೆ ಯಾರೂ ಹೊಣೆಗಾರರೇ ಇಲ್ಲವಾಗುವದು, ಮತ್ತು ಇದರಿಂದ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದು. ಹೀಗೆ ಮತಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ಮೂರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಇರಬೇಕಾಗಿದೆಯಷ್ಟೆ, ಆದರೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಮಾಯಾ ಮಾತ್ರವೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿರುವದಲ್ಲವೆಂಬ ಉಪನಿಷತ್ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ಹೊರತು ಈಶ್ವರ, ಜೀವನಿತ್ಯತ್ವ, ಜೀವಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸದೇ ಹೋಗುವದೆಂಬ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಈಗ ಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುವ ಕ್ಯಾಂಟ್‌ಮಹಾಶಯನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ವಿಚಾರಕರಿಗೆ ಒಪ್ಪುವಂತೆ ಮನಗಾಣಿಸಿ ಕೊಡಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ, ದೇಶವೆಂಬುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದೆಂಬ ಮತದಲ್ಲಿ, ಆಕಾಶವು ಅನಂತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಮೀರಿ ಯಾವವಸ್ತುವೂ ಇರಲಾರದು, ಮತ್ತು ಆಕಾಶದೊಳಗೆ ಸೇರಿರುವ ವಸ್ತುವೆಲ್ಲವೂ ಇಂತಿಷ್ಟು ದೇಶವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬ ಮೂರ್ತವಸ್ತುವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥವೂ ಆಗಿರಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದ ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿರುವ ಸರ್ವೇಶ್ವರನೊಬ್ಬನು ಇರುವನೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಕಾಲವೆಂಬುದು ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ವಸ್ತುವಾದರೆ, ಯಾವ ವಸ್ತುವಿಗಾದರೂ ಕಾಲದ ಕಟ್ಟುಪಾಡು ಇದ್ದೇ ಇರಬೇಕಾಗುವದು. ಆಗ ನಮ್ಮ ಇರುವಿಕೆಗೂ ಗರ್ಭಜನ್ಮಗಳೆಂಬ ಆದಿಯೂ ಮರಣವೆಂಬ ಅಂತವೂ ಇರುವದೆಂದಾಗುವದು. ಹುಟ್ಟೆಂಬುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದದ್ದರಿಂದ ನಾಶವೆಂಬುದೂ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಸಂಭವಿಸಿದ್ದಾಗುವದು. ಕಾಲವು ಆದ್ಯಂತವುಳ್ಳದ್ದೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವದರಿಂದ, ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮೀರಿದ ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಭಾವಿಸುವದಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದು. ಹೀಗೆ ಕಾಲವು ಸತ್ಯವಾದರೆ ಜೀವನಿತ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಹಾನಿಯು ಬರುವದು. ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವೆಂಬುದು

ನಿಯತವಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ಸರ್ವರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದರಿಂದ ಜೀವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಕನಸಿನ ಮಾತಾಗುವದು. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದೊಂದು ಕರ್ಮವೂ ತನ್ನ ಹಿಂದೆ ನಿಯತವಾಗಿರುವ ಕಾರಣದ ಫಲವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ನಾವು ಮಾಡುವ ಯಾವ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ನಾವು ಹೊಣೆಗಾರರಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಸರಿಯಾಗುವದು. ಎಂದ ಮೇಲೆ ಜೀವನಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿನ್ನೆಲ್ಲಿಯದು ?

ಪ್ರಪಂಚವು ಮಾಯಾಮಯವೆಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೋ ಎಂದರೆ ಈ ದೇಶಕಾಲ ನಿಮಿತ್ತಗಳ ಕಟ್ಟುಪಾಡಿಗೆ ಬೀಳದೆ ಇರುವ ತತ್ತ್ವವಿಶೇಷವೊಂದುಂಟೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದರಿಂದ ಅಂಥ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳ ಕಟ್ಟುಪಾಡಿಗೊಳಪಟ್ಟಿರುವ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ನಾವು ಅರಿಯಲಾರೆವೆಂತಲೂ, ಹೀಗೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಗೋಚರವಲ್ಲದ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಸ್ತುವೇ ಧರ್ಮಬೋಧನೆಗೆ ವಿಷಯವೆಂತಲೂ ಆ ತತ್ತ್ವದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಈಶ್ವರ, ಜೀವನಿತ್ಯತ್ವ ಜೀವಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಪದಿಷ್ಟವಾಗಿರುವವೆಂತಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು.

ಹೀಗೆ ಕ್ಯಾಂಟ್‌ಮಹಾಶಯನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬಹಳ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯಾಗಿರುವದು. ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು ಯಾವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಥವಾ ಆಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶದ ಪ್ರಸಾದವನ್ನೂ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರಾಚಾರ್ಯರ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದಲೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮನನದಿಂದಲೂ ವಸ್ತುತತ್ತ್ವವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಮನನ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಈ ಯೂರೋಪಿಯನ್ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿರುವದೆಂಬದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂದೇಹವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಅಮೋಘ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಮ್ಮ ಕರ್ಣಾಟಕದಲ್ಲಿರುವ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳೂ ಒಳಹೊಕ್ಕುವಿಚಾರಮಾಡಿ ಅದರ ಪ್ರಯೋಜನ ಸುಖವನ್ನನುಭವಿಸಲೆಂಬುದೇ ಈ ಚಿಕ್ಕಲೇಖದ ಉದ್ದೇಶವು.

೧೦೨. ಜೋಹಾನ್ ಗಾಟ್ಲಿಎಬ್ ಫಿಕ್ಟೆ (Johan Gothieb Fichte) :-

ಕ್ಯಾಂಟನ ತರುವಾಯ ಬಂದ ಹೊಸ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು (post idealists) ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನಾಗಲಿ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಜೀವರ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನಾಗಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹೊರಟರು. ಜೀವನ ವ್ಯಾಪಾರತತ್ತ್ವದಿಂದಲೇ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಎಲ್ಲಾ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನೂ ಬಿಚ್ಚಬೇಕೆಂಬುದು ಅವರ ಹವಣಿಕೆ. ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಧ್ಯೇಯತತ್ತ್ವವೇ (ideal principle) ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ, ಜ್ಞಾನಾಕಾರಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಚಾರಾತ್ಮಕ, ಅನುಷ್ಠಾನಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಗಳನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾಂತ್ರಿಕದೃಷ್ಟಿ ಉದ್ದೇಶದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸುತ್ತದೆ. ಕ್ಯಾಂಟನ

ನಿರಪೇಕ್ಷಸ್ವಾರ್ಥವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಅನುಪಪತ್ತಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತೆಗೆದುಹಾಕುತ್ತದೆ, ಎಂದು ಅವರ ಮತವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿದರು.

ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆಲ್ಲ ಬೇಗದಕೈಯಾಗಿ ಫಿಕ್ಟೆಯು ಭಾವಿಸಿದ ಆಧಾರ ತತ್ತ್ವವು ಯಾವದೆಂದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಭಾವ, ಸಂಕಲ್ಪವು ಅಥವಾ ಅಹಂಕರ್ತೃವು (ego) ಅನೇಕಪದಾರ್ಥಗಳ ಜೊತೆಗಿರುವ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಕಾರಣದ ಸರಪಳಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೊಂಡಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಸ್ವಪರಿಚ್ಛೇದಕ (self determining) ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಅದು. ಈ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ನಿಜವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವದು. ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲ ಜಡವಾಗಿ ಮೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣ ಮನಸ್ಸುಗಳ, ಜ್ಞಾನಾನುಷ್ಠಾನಗಳ ಒಟ್ಟು ಅನುಭವ ಪ್ರಪಂಚದ ತತ್ತ್ವವಾಗಿದೆ. ಅಭ್ಯುದಯಕ್ಕೂ ನಾಗರಿಕತೆಗೂ ಚಾಲಕವಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವವದು. ಇದರ ಮೇಲೆಯೇ ಜ್ಞಾನವು ನಿಂತಿದೆ. ವಿಚಾರಾತ್ಮಕ ಅನುಷ್ಠಾನಾತ್ಮಕಬುದ್ಧಿಗಳಿಗೆ ಇದೇ ಸಾಧಾರಣ ಮೂಲವು ಎಂದು ಫಿಕ್ಟೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು.

ಕ್ಯಾಂಟನು ಅನುಭವದಿಂದ ಕ್ಯಾಟಗರಿಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡನೇ ಹೊರತು ಅವು ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವ ನಿಯತನಿಯಮಗಳೆನ್ನುವದನ್ನು ತೋರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಒಂದು ಸಾಧಾರಣಮೂಲವಿದೆಯೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ನಿಯತವಾಗಿರುವದೆಂದು ಉಪಪಾದನೆಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲೂ ಪರಸ್ಪರಸಂಬದ್ಧವಾದ ಕೆಲವು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗಳಿರಬೇಕು. ಅವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಒಂದು ಮೂಲತತ್ತ್ವವಿರಬೇಕು ; ಉದಾಹರಣೆಗೆ ರೇಖಾಗಣಿತವು ಆಕಾರವೆಂಬ ಮೂಲತತ್ತ್ವದ ಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಕೃತವಿಜ್ಞಾನ, ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣಭಾವದ ಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಬಗೆಬಗೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿರುವದರಿಂದ ಇವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಮೂಲತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಶಾಸ್ತ್ರವು (science of science) ವು ಅಥವಾ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆ ಪರಮ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲತತ್ತ್ವವು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೇ ಅಲ್ಲದೆ ಮಿಕ್ಕ ವಿಚಾರ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವಂಥದ್ದಾಗಿರಬೇಕು. ಈ ಕೇಂದ್ರಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೊಸದಾಗಿ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವದಿಲ್ಲ ; ಅದು ಮನಸ್ಸಿನ ನಿಯತ ವ್ಯಾಪಾರ ಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಜ್ಞಾನಾಕಾರಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಮೂಲವೇ ನೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಮನಸ್ಸೆಂಬುದು ಯುಕ್ತಿಬದ್ಧವಾಗಿರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಚಕ್ರವೆಂದೂ, ಅದರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು ಅಸಂಬದ್ಧವಾದ ಅಪಾರ್ಥವಾದ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲವೆಂದೂ,

ಅವುಗಳಿಲ್ಲದೆ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯ (self consciousness)ವೆಂಬ ಪರಮ ಪ್ರಯೋಜನವು ಉಂಟಾಗಲೇ ಆರದೆಂದೂ ಇಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಿಯಾದವನು ಈ ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯವೆಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಆಮೇಲೆ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಹೊರಡಬೇಕು. ಯುಕ್ತಿಬದ್ಧವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡುವದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸುವಾದವನು ಸಂಕಲ್ಪಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಬೇಕು. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವೆಂಬುದು ಅನುಷ್ಠಾನದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದಾನೊಂದು ಸಂಗತಿಯು ವಿಚಾರದಿಂದ ಆರಂಭಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯವನ್ನು ಸುಮ್ಮನೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಸ್ವಪರಿಚ್ಛೇದಕವಾದ ಜೀವಂತವ್ಯಾಪಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ ; ನಾನು ಸೃಷ್ಟಿಸದೆ ಇರುವದು ನನಗೆ ತಿಳಿಯಲಾರದು. ಜ್ಞಾನ (concious-ness) ವೆಂಬುದು ತನ್ನ ಹೊರಗಿನ ಏತರಿಂದಲೂ ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ, ಅದೊಂದು ಸ್ವತಃ ಸೃಷ್ಟಿ. ಆ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲಕವೇ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾಗಿ ಶುದ್ಧಕ್ರಿಯೆಯೇ ಬೇಕು, ಅಥವಾ ಅದೇ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವತಂತ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ ; ಅದರ ವ್ಯಾಪಾರವಿಲ್ಲದೆ ಇಂದ್ರಿಯಪ್ರಪಂಚವೇ ಇರಲಾರದು, ಅನುಭವವೇ ಉಂಟಾಗಲಾರದು. ಶುದ್ಧ ಅಹಂಕೃತಿ, ಅಂದರೆ ತಾನೇ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಜ್ಞಾನವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭಕಸ್ಥಾನ (starting Point) ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಾಧಾರವು. ಅದೇ ಈ ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಗುರಿಯು, ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಾತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದರೆ ಜ್ಞಾನದ ಅರ್ಥವನ್ನೆಲ್ಲ ತಿಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಮನಸ್ಸನ್ನು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಸಂಕಲ್ಪವು ಬೇಕು ; ಆದರೆ ಅದು ಒಂದು ಸಲ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಯಿತೆಂದರೆ ಅದು ಕೆಲವು ನಿಯತಪ್ರಕಾರಗಳಿಂದಲೇ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುತ್ತದೆ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿಯಮವೆಂಬುದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಕಾರ್ಯವು. ಮನನಮಾಡಲೇಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ಬಂಧವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮನನಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ ನಿಯಮಬದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಮಾಡಬೇಕು , ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕಾಲಾಕಾಶಗಳೆಂಬ ಆಕೃತಿಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಪರ್ಯಾಪ್ತ ಹೇತುವಿನ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮನನಮಾಡಬೇಕು. ಆದರೆ ಅವ್ಯಾಪ್ರಿಯಮಾಣವಾದ ಅಹಂಕೃತಿಯೆಂಬುದಿಲ್ಲದೆ ಅರಿವಾಗಲಾರದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ A = A ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿ. ರಚನಾತ್ಮಕವಾದ ಮನಸ್ಸಿಲ್ಲದೆ ಇದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅಹಂಕರ್ತೃವು ಉಂಟಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡಿದಲ್ಲದೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೆ ವಿಧಿಸಿದಲ್ಲದೆ(posit) ವಿಷಯಿಯಿಲ್ಲ, ವಿಷಯವಿಲ್ಲ,

ಅನುಭವಪ್ರಪಂಚವಿಲ್ಲ, ಅಹಂಕೃತೃತ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅಹಂ ಕರ್ತೃವೂ ವಿಷಯಗಳ ಶೃಂಖಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೊಂಡಿ ಎಂದು ಹೇಳುವದು ಆಗದ ಮಾತು. ಎತ್ತು ಹಾರುವದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ ಗೋಣಿ ಹಾರಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ ಅದು.

ಅಹಂಕರ್ತೃವೆಂಬ ತತ್ತ್ವವು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುವದು ಹೇಗೆ ? ಅನುಭವಕ್ಕೂ ವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಆಶ್ರಯವೆಂದು ಅದನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು ಆದರೆ ಹೊರಗಿನ ದೃಶ್ಯಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಒಂದು ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಹೇಗೆ ನಿರುಪಪತ್ತಿಕವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇದೂ ನಿರುಪಪತ್ತಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಿಚಾರಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ (discursive understanding) ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಎಂದಿಗೂ ಕಂಡು ಹಿಡಿಯಲಾರೆವು. ಈ ಜ್ಞಾನದ ಅಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಸಾಪೇಕ್ಷತೆಯನ್ನೂ ಮನಗಂಡ ಮೇಲೆಯೇ ನಮಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ, ನೈತಿಕಪ್ರಪಂಚದ ರಚನೆ, ಈಶ್ವರ ಎಂಬ ಪರಮಾರ್ಥವು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರದ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೇ ನಂಬಿಕೊಂಡು ಕೂತರೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಶೃಂಖಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾವೂ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡು ನರಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ಬೌದ್ಧಿಕಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ (intellectual intuition) ವೆಂಬ ಸಂಕಲ್ಪವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ ಕರ್ತವ್ಯನಿಯಮವನ್ನು ಅಥವಾ ಪ್ರಪಂಚದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು ; ಆ ಸರಪಳಿಯ ಬರಿಯ ಕೊಂಡಿಯಾಗಿರುವದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೂ ಬಹುದು. ಈ ಕರ್ತವ್ಯನಿಯಮವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ ಈ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಜಡಕರಣಗಳಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವದಕ್ಕಿಂತ ಮನಃಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸಹಾಯಕರಾಗಬಹುದು. ಆಗ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವವು ನಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಒಂದು ಸಾಧನವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ಜಗತ್ತಿನೊಡನೆ ಹೋರಾಡಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆಯೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕರ್ತವ್ಯಪಾಲನೆಯ ವಿಧಿಯಂತೆ ಮಾಡುವದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ; ನೈತಿಕಜ್ಞಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಅದು ಅರ್ಥವತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಬಗೆಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕೆ ತಂದದ್ದರಿಂದ ಫಿಕ್ಟೆಯ ವಿಚಾರ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ನೈತಿಕವಿಜ್ಞಾನವಾದ (Ethical idealism) ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿತು. ವಿಚಾರಾತ್ಮಕಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಸ್ವಪರಿಚ್ಛೇದಕವಾದ ತತ್ತ್ವವೇ ಮುಖ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ರುಜುವಾತುಮಾಡುವದು ಆಗುವದಿಲ್ಲವಾದರೂ ನಮ್ಮ ನೈತಿಕ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಅದೊಂದೇ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ''ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅಧಿಕಾರಿ ಎಂಥವನೋ ಅಂಥ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೇ ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ'' ಎಂದು ಫಿಕ್ಟೆ ಹೇಳಿದನು. ಯಾವನು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಯಂತ್ರದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಲಾರದೆ ಇರುವನೋ ಎಂದರೆ ನೈತಿಕಧ್ಯೇಯವಿರುವದಿಲ್ಲವೋ ಅವನಿಗೆ

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂಬುದರ ಅರ್ಥವು ತಿಳಿಯದು.

ಇನ್ನೊಂದು ವಿಚಾರಸರಣಿಯಿಂದಲೂ ಈ ಸ್ವತಂತ್ರವ್ಯಾಪಾರವುಳ್ಳ ಅಹಂ ಕರ್ತೃವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವಾದ ದಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಅನುಕೂಲವೇನೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಕರ್ತೃವು ಅನುಭವವಿಷಯವಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ, ದೃಶ್ಯವಿಶೇಷವಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಅನುಭವವನ್ನು ಮೀರಿದ ಕೇವಲ ಅಹಂಕರ್ತೃವಾಗಿಯೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಮಾಡುವ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಜ್ಞಾನವೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ವಾತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯವು ತಾನೇ ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ ಅದನ್ನು ನಾವು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ನಮಗೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವು ತಿಳಿಯಲೇ ಆರದು. ಭೌತಿಕ ವಾದಿಯು ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ ; ಆದರೆ ಇದು ಅವನ ಅರಿವಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವದು. ಯಾವಯಾವನು ತಾನು ಸವ್ಯಾಪಾರ ನೆಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವನೋ ಅವನು ಈ ಬಗೆಯ ಬೌದ್ಧಿಕಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನೇ ಸಾಕ್ಷಿ ಯಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವ್ಯಾಪಾರವಿರುವದೋ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅದರ ಅರಿವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಕಡೆಗೆ ಲಕ್ಷ್ಯವಿಲ್ಲದವರಿಗೆ ಅದು ಹೊಳೆಯುವದಿಲ್ಲ.

ವಿಜ್ಞಾನವಾದದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅನುಭವದಿಂದಲೂ ನಿಜವೆಂದು ತೋರಿಸ ಬಹುದು. ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದದಿರುವದು ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅನುಭವ ವನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ತರ್ಕಿಸಬಹುದೆಂಬ ಅದರ ಹೇಳಿಕೆಯೇ ಸುಳ್ಳಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅನುಭವವೇನೂ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ತನ್ನ ಮೂಲತತ್ತ್ವದಿಂದಲೇ ಅದು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಿದ್ಧಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫಿಕ್ಟೆ ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಬರಿಯ ಅನುಭವವೇ ಸಾಲದು, ಜ್ಞಾನವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ನೋಡಿದರೇ ಸಾಲದು ; ಈ ವ್ಯಾಪಾರ ಗಳ ಕಾರಣ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ತರ್ಕದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಮುಖ್ಯ- ಎಂಬುದು ಆತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

ಅಹಂಕರ್ತೃವೊಂದೇ ಪರಮಾರ್ಥವಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿದ್ವಂದ್ವಿಯಾಗಿ ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಪಂಚವೊಂದು ನಿಜವಾಗಿದೆ ಎಂದು ನಾವು ನಂಬುವದು ಹೇಗೆ ? ನಮ್ಮೊಳಗೇ ಇರುವದನ್ನು ಹೊರಗಿರುವದೆಂದು ನಂಬುವದು ಹೇಗೆ ? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಫಿಕ್ಟೆಯ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ : ಸ್ವಯಂಕರ್ತೃವಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಪರಿಚ್ಛೇದ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಸ್ವಭಾವವು, ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಇದ್ದರೆ ಅದು ಇರಲೇ ಆರದು. ನಮಗೆ ಆಗುವ ಕೆಲವು, ಮಧುರ - ಮುಂತಾದ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳೇ

ಕಾರಣವೆಂದು ಬಾಹ್ಯದ್ರವ್ಯವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅಹಂಕರ್ತೃವು ವಿಷಯಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ತನಗಾಗಿಯೇ ಉಂಟುಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಹಮಾತ್ಮನ ಅವಶ್ಯವ್ಯಾಪಾರಗಳಿಂದ ಆಕಾಶ, ಕಾಲ, ಕಾರಣಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಮಗೆ ಕಾಣಬರುವ ದೃಶ್ಯಪ್ರಪಂಚವು ಎಂದಿಗೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯವೇದನೆಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದು ಯಾವದೆಂಬುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದು. ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಪದಾರ್ಥಗಳಿರುವವೆಂಬುದು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲ ; ಅದೇ ನಿಜ ; ನಮ್ಮನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಮ್ಮ ಹೊರಗೆ ಸ್ವಾರ್ಥಪದಾರ್ಥಗಳಿವೆ ಎಂದರೆ ಮಾತ್ರ ಭ್ರಾಂತಿ ಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂಥ ಪದಾರ್ಥಗಳಿವೆ ಎಂಬುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕಬುದ್ಧಿಗೆ ವಿರೋಧ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ವಿಚಾರಾತ್ಮಕಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಅರಿವನ್ನು (consciousness) ಎಂದಿಗೂ ಮೀರಲಾರೆವೆಂಬುದೇ ವಿಷಯಾತ್ಮಕವಿಜ್ಞಾನವಾದದ (critical idealism) ದೃಷ್ಟಿವಿಶೇಷವು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುವದಿಲ್ಲ ಇಷ್ಟೆ. ಅಹಮಾತ್ಮವು ಅನಾತ್ಮ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ತೋರಿಕೊಂಡು ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಿಚ್ಛೇದವು ಹೇಗಾಯಿತೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಉಪಪಾದನೆಮಾಡಲಾರೆವು ; ಆದರೆ ಅದರಿಂದಾಗುವ ನೈತಿಕಪ್ರಯೋಜನವು ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗಿದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕವಾಗಿ ನಮಗೆ ತೋರುವದೊಂದೇ ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥವು. ನಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯ ಪದಾರ್ಥವು ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಾಗಿರುವದೇ ನಮ್ಮ ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದು, ಅದು ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯಾದರೇನು ಪರಮಾರ್ಥವಾದರೇನು ? ಇದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವಾದ (subjective idealism) ಎಂದು ಫಿಕ್ಟೆಯ ಸಮಕಾಲಿಕರನೇಕರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟರಾದರೂ ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಅಹಮಾತ್ಮನೆಂದರೆ ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಾತ್ಮನಲ್ಲ (individual ego), ಪರಿಶುದ್ಧಾತ್ಮನೇ, ವ್ಯಾಪಕಬುದ್ಧಿಯೇ, ಚಿನ್ಮಾತ್ರವೇ, ಕೇವಲ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮವೇ, ನಾನೆಂಬ ಪುರುಷಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವ (personal) ವ್ಯಕ್ತಾತ್ಮನಿಗೆ ಬುದ್ಧಿಯಿರಬೇಕು, ವ್ಯಕ್ತಾತ್ಮರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನವಾದ ಒಂದಾನೊಂದು ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದಲ್ಲದೆ ವ್ಯಕ್ತಾತ್ಮರೆಂಬ ಮಾತೇ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ ; ಈ ವ್ಯಾಪಕ ಬುದ್ಧಿಯೆಂಬುದು ಕೇವಲ ವಿಕಲ್ಪವಲ್ಲ. ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಪುರುಷರಿಗೂ ಮೀರಿರುವ ಅತಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ (over individual) ; ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾನವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕಬುದ್ಧಿಯು ; ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬೇಕಾದರೆ ಅದರ ದರ್ಶನವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದದ್ದು ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸುವಿನ ಪ್ರತ್ಯಯವು. ಆಗ ಅಹಮಾತ್ಮನು ತನ್ನ ಕಡೆಗೇ ತಿರುಗಿಕೊಂಡು

ತನ್ನ ಕ್ರಿಯೆಯ ಅರಿವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವನು. ಆಗ ದೇಶಕಾಲದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮೀರಿರುವದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಬದ್ಧವಾಗಿರುವ ದೃಶ್ಯವನ್ನೇ ನೋಡುವದಿಲ್ಲ, ತನ್ನೊಳಗೇ ಸೇರಿಕೊಂಡು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಅನುಭವವೇ ಈ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣಭೂತವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯು. ವ್ಯಾಪಕ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೂ ವ್ಯಾಪಕಧ್ಯೇಯಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೂ ಇರುವ ನಮ್ಮೊಳಗಿನ ವ್ಯಾಪಕಬುದ್ಧಿಯದು ಎಂದು ಫಿಕ್ಟೆಯು ಇದರ ವಿಜ್ಞಾನರೂಪವನ್ನು ಸಾವಧಾರಣವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದಲೂ ಅದನ್ನು ಅಹಮಾತ್ಮನೆಂದು ಕರೆದದ್ದರಿಂದಲೂ ಇದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಿಜ್ಞಾನವಾದವೆಂಬ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇತ್ತೀಚಿನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಇದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅವನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿವರಿಸಿ ಇದು ಪರಮೇಶ್ವರಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂಬಿದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟನು.

ಫಿಕ್ಟೆಯ ಮತದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕಬುದ್ಧಿ, ನಿರಪೇಕ್ಷಾಹಮಾತ್ಮ, ಈಶ್ವರ ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವ ಈ ತತ್ತ್ವವು ವ್ಯಕ್ತಾತ್ಮರುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ವ್ಯಾಪಕ ವ್ಯಾಪಾರವು. ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ನಮ್ಮ ಹೊರಗೂ ಅನೇಕಜೀವರುಗಳು ಇರುತ್ತಾರೆ, ಅವರೂ ದೃಶ್ಯಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಕಂಡು ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತಾತ್ಮನಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ವಿಷಯಿಯಾಗಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಮಾರುಹೋಳೆದಿರುವ ಅಥವಾ ತೋರಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಶ್ವಾತ್ಮನೇ ಅದು. ವಿಶ್ವಾತ್ಮನೇ ಪರಮಾರ್ಥವು, ವ್ಯಕ್ತಾತ್ಮರು ಅದರ ಕಾರ್ಯರೂಪರು, ಅಥವಾ ತೋರಿಕೆಗಳು ಮಾತ್ರ, ಪ್ರಕೃತಿನಿಯಮದಂತೆ ಅದು ಅವರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿಶ್ವಾತ್ಮನೆಂಬ ತತ್ತ್ವವು ಅವಿಚಾಲಿಯಾದ ಭೌತಿಕ ಅಥವಾ ಆತ್ಮ ದ್ರವ್ಯವಲ್ಲ, ಅದೊಂದು ಜೀವಂತವಾಗಿ ಹರಿಯುತ್ತಿರುವ ಸ್ವಪರಿಚ್ಛೇದಕವಾದ ಆತ್ಮಿಕ ವ್ಯಾಪಾರವು. ವ್ಯಕ್ತಾತ್ಮರ ವೇದನಾತ್ಮಕವಾದ ದೃಶ್ಯವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಅವರ ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿರುವ ನಿತ್ಯನಿಯಮಗಳಿಗೂ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ವ್ಯಾಪಾರವು. ಅದೇ ನಮ್ಮೊಳಗೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವದು. ನಮ್ಮ ಹೊರಗಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವು ದೇಶಕಾಲ ನಿಮಿತ್ತಬದ್ಧವಾದ ಸತ್ತಾ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಲ್ಲ ; ನಿರಪೇಕ್ಷವಾದ ಆತ್ಮ ತತ್ತ್ವವು ಮಾನವನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರೀತಿಯೇ ಅದು. ಆ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇದು ಎಂದಿಗೂ ಇರಲಾರದು. ಹೀಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಿಜ್ಞಾನದ ಜೊತೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯವಿಜ್ಞಾನವಾದವೂ ಇದೆ ; ಇದನ್ನು ಪರಮಾರ್ಥವಿಜ್ಞಾನವಾದ (real - idealism) ಎಂದು ಫಿಕ್ಟೆಯು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ.

ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರುವ ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನಾತ್ಮತತ್ತ್ವವು ಅನಂತಜೀವರುಗಳಾಗಿ ಒಡೆದುಕೊಂಡದ್ದು ಹೇಗೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನೂ ಕೊಡಬಹುದು. ಬೆಳಕು

ಯಾವದಾದರೂ ಒಂದು ಅಭ್ಯಂತರದಿಂದ ಹಿಂತಿರುಗಿದಂತೆ, ಈ ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನಾತ್ಮನು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆಂದು ಪ್ರತಿಬಂಧದಿಂದ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಜೀವನಾಗಿರುತ್ತದೆ. ತಾನು ಅನಂತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಒಂದೇ ಸಮನಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಜೀವರನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತಲೂ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅರಿಯುತ್ತಲೂ ಹೋಗುತ್ತಿದೆ, ವಿಶ್ವಾತ್ಮನು ಹೀಗೆ ಒಂದಾನೊಂದು ಕ್ರಿಯಾವಿಶೇಷದಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಪರಿಚ್ಛೇದ ಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಮೇಲೆಯೇ ಜೀವಾತ್ಮನರಿವು ಹುಟ್ಟುವದರಿಂದ ನಮಗೆ ಅದರ ಅರಿವಿಲ್ಲ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮನು ತನಗೂ ಅರಿವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಜೀವಾತ್ಮರನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿರುವನು. ಈ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಒಂದು ನೈತಿಕೋದ್ದೇಶವಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದೇ ವಿಶ್ವಾತ್ಮನೇ ನಮ್ಮ ರೂಪದಿಂದಲೂ ಪ್ರಪಂಚರೂಪದಿಂದಲೂ ತೋರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡೂ ನೈತಿಕೋದ್ದೇಶದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲ್ಲವೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತ್ಯಾತ್ಮರು ಇಷ್ಟಪಟ್ಟರೆ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೇರಬಹುದು. ವಿಶ್ವಾತ್ಮನ ವ್ಯಾಪಕನೀತಿಯನ್ನು ತಮ್ಮದೆಂದೂ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇದೇ ನನ್ನ ಉದ್ದೇಶವೆಂದು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವಲ್ಲ, ಅದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮನ ವಾಣಿ, ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಮಾಡೆಂದು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುವ ವಿಶ್ವಾತ್ಮನ ಸಂಕಲ್ಪವೇ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೂ ಆಯಾ ಮಾರ್ಪಾಡನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ನೆರವೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ; ವಿಶ್ವಾತ್ಮನ ವ್ಯಾಪಕೋದ್ದೇಶವನ್ನು ನೆರವೇರಿಸುವದಕ್ಕೆ ನಾವು ಹೊರಡಲಿ ಬಿಡಲಿ ಆ ಉದ್ದೇಶವು ನೆರವೇರಿಯೇ ತೀರುತ್ತದೆ ; ಇಂದ್ರಿಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಮನನಗಳ ನಿಯಮಗಳೂ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಕೋದ್ದೇಶಗಳೂ ನಮಗೆ ಬಂಧಕವಾಗಿವೆ. ಇಂದ್ರಿಯವನ್ನು ಮೀರಿ ಉದ್ದೇಶಸಿದ್ಧಿಗೆ ಕೈಹಾಕುವವರೆಗೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ; ಆಮೇಲೆ ನಾವು ನೀತಿ ಪಥದಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆಯುತ್ತಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗಬೇಕೆಂದರೆ ಏತರಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗಬೇಕು ? ಆಗ ಪ್ರಪಂಚಪರಿಚ್ಛಿನ್ನನಾದ ಪ್ರಾಕೃತಾತ್ಮನಿರಬೇಕಾಯಿತು ; ನೀತಿನಿಯಮಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಬೇಕು, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂದರೆ ಬಂಧಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗುವದು, ಬಂಧಕ್ಕೆ ಪ್ರಪಂಚವಿರಬೇಕು. ಈ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಪ್ರಯತ್ನವು ಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಅಮೃತರೂಪರಾಗಿರಬೇಕು, ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕೋದ್ದೇಶವೂ ಈಶ್ವರನೂ ಬೇಕು. ಈ ನೀತಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕಪ್ರಶ್ನೆ ಬೇಕು, ಎಂದರೆ ನೈತಿಕಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೂ ನೈತಿಕವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿ ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿಯೇ ನಂಬಿಕೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರದ್ಧೆಯೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ನೀತಿಗಾಗಿಯೇ ಜ್ಞಾನವು ಬೇಕು, ತಿಳಿದುಕೊಂಡೇ ನಡೆಯಬೇಕು. ಪ್ರಕೃತಿಯೊಡನೆ ಹೋರಾಡಿ ನಮ್ಮ ನೈತಿಕಪಥಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು

ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಎಲ್ಲವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಪಿತವಾಗಬೇಕು. ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಒಪ್ಪುವ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ಪಥದಲ್ಲಿ ನುಗ್ಗಬೇಕು ; ಸಮಾಜ ಸೇವೆಮಾಡಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲ ವಿಧ್ಯಾಭ್ಯಾಸವು ಅಗತ್ಯ. ನೈತಿಕಪಥಕ್ಕೆ ಇಹಪರ ಗಳೆರಡೂ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರಬೇಕು. ನೈತಿಕಸಂಕಲ್ಪದಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪುರುಷಾರ್ಥ, ಸಮಾಜದ ಪುರುಷಾರ್ಥ. ಮುಂದೇನಾದರೂ ಆಗಲಿ ನೈತಿಕೋದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ನಾನು ನಿಮಿತ್ತ ಮಾತ್ರನೆಂದು ತಿಳಿದು ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ದಯಾಳುವೂ ಆದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸತ್ಸಂಕಲ್ಪವೇ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವದೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಶಾಂತಿ, ಆನಂದ''.

೧೦೩. ಫ್ರೇಡರಿಕ್ ವಿಲ್ಹೆಲ್ಮ್ ಷೆಲ್ಲಿಂಗ್ (Frederich Wilhelm Shelling) (೧೭೭೫-೧೮೫೪) :-

ಷೆಲ್ಲಿಂಗ್‌ನಿಗೆ ಫಿಕ್ಟೆಯ ಹೊಸಪರಿಯ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವು ಚಿತ್ತಾಕರ್ಷಕವಾಗಿ ತೋರಿತಾದರೂ ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತಿವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಿಶ್ವಾತ್ಮನ ಕೃತಿ ಮಾತ್ರವೆಂಬುದೂ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಾತ್ಮರ ಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿದ್ದ ನೈತಿಕಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಉತ್ತೇಜಕಮಾತ್ರವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದೂ ಅವನಿಗೆ ಸರಿಬೀಳಲಿಲ್ಲ, ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ವಸ್ತುಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಶುದ್ಧಾತ್ಮನೆಂಬುದು ಫಿಕ್ಟೆಯು ತನ್ನ ವಿಚಾರದ ಪ್ರಾರಂಭದೆಸೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಂತೆ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಆಧಾರ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ; ಆಮೇಲೆ ಅವನೇ ಒಪ್ಪಿರುವಂತೆ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೇ ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಮನಸ್ಸಿನ ಆವಿಷ್ಕೃತರೂಪವಿಶೇಷ (impression) ವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಜೀವಕಳೆಯೂ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಉದ್ದೇಶವೂ ಇರುವದ ರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದು ಷೆಲ್ಲಿಂಗನ ಮತವು. ಆದರೆ ಈ ಬುದ್ಧಿ ಎಂಬುದು ಸಂವೇದನಾತ್ಮಕ (conscious) ವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕೆಂಬುದೇನೂ ಇಲ್ಲ ; ಅಸಂವೇದನ, ನಿಸರ್ಗಭಾವ, ಉದ್ದೇಶಾತ್ಮಕಶಕ್ತಿ ಎಲ್ಲವೂ ಬುದ್ಧಿಯೇ. ಅದು ಸಪ್ರಾಣಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಅಪ್ರಾಣಪ್ರಪಂಚ ದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಸಂವೇದನರೂಪವಾಗಿರುವ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯಾ ತ್ಮಕವಾದ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಶುದ್ಧಕ್ರಿಯೆಯೂ, ಸ್ವಪರಿಚ್ಛೇದಕವಾದ ಶಕ್ತಿಯೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿದೆ. ಸೃಷ್ಟಕಾರಣವಾದ ಶಕ್ತಿಯು ಅಥವಾ ನಿರಪೇಕ್ಷ ಸಂಕಲ್ಪವು, ಅಹಮಾತ್ಮವು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮುಂದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವೂ ಜ್ಞೇಯವೂ ಈ ಮೂಲರೂಪದಿಂದ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಇಂದ್ರಿಯಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ನಿಸರ್ಗಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ (inspirit) ಸ್ಥಾವರಜಂಗಮಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ, ರಾಸಾಯ ನಿಕಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ, ವಿದ್ಯುದ್ವೃಶ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಭೂಮ್ಯಾಕರ್ಷಣಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ - ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ

ಬುದ್ಧಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ, ಶರೀರದ ಅವಯುವವನ್ನು ಅಸಂವೇದನರೂಪದಿಂದ ಚಲಿಸುವ ಉತ್ತೇಜಕಶಕ್ತಿಯೇ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆಂದು ತನ್ನ ಜಡಾಂಶದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಶುದ್ಧಜ್ಞಾನವೂ ಶುದ್ಧ ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯವೂ ಆಗುತ್ತದೆ, ವ್ಯಾಪಕ ಅಹಮಾತ್ಮದಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವ ರೂಪದಿಂದ ನಾವು ಸತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತೇವೆ. ಸ್ವತಂತ್ರದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ರೂಪದಿಂದ ಅಸತ್ಯರಾಗಿರುತ್ತೇವೆ ; ಕೇವಲಾತ್ಮತ್ವ ಎಂಬುದು ಭ್ರಾಂತಿಯು.

ಇರವೂ ಅರಿವೂ ಸ್ಪಿನೋಸನು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಪರಮಾರ್ಥದ ಎರಡು ಸ್ವತಂತ್ರ ರೂಪಗಳಲ್ಲ, ವಿಶ್ವಾತ್ಮನು ವಿಕಾಸವಾಗುವ ಮೆಟ್ಟಿಲುಗಳು, ಅಂತಸ್ತುಗಳು. ನಾವು ಅಸಂವೇದನಾವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಅರ್ಧಸಂವೇದನೆಗೂ ಪೂರ್ಣಸ್ವಾತ್ಮಸಂವೇದನೆಗೂ ಏರಿದ ಮೇಲೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದೇ ಆತ್ಮವಾಗಿರುವಂತೆ. ಜಡಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ಮಾನವನವರೆಗೂ ಏರಿರುವದು ಒಂದೇ ವಿಶ್ವಾಹಮಾತ್ಮವು. ಯಾವ ಜೀವವೂ ಇಲ್ಲದ ಅಸಂವೇದನಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ವಸ್ತುಗಳು ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಕಾಣುವದಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಹೆಗ್ಗುರಿಯನ್ನು ಸೇರಿದಂತಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜಡಜೀವರುಗಳು ಒಂದಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಮತ್ತು ವಿಚಾರದ ನಿಯಮಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿದರೆ ಉತ್ತಮವಾದ ಪ್ರಪಂಚಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಾದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ಸಂವೇದನಾತ್ಮಕವಾದ ಬುದ್ಧಿಯಾದದ್ದು ಹೇಗೆ ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಸಂವೇದನಾತ್ಮಕವಾದ ಬುದ್ಧಿಯು ಪ್ರಪಂಚವಾದದ್ದು ಹೇಗೆ ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಒಂದೇ. ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ ? ಪ್ರಪಂಚವು ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ ? ಎಂಬಿವು ಎರಡು ಬೇರೆಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಲ್ಲ. ಗುಣಗಳೆಂದರೆ ವೇದನೆಗಳು, ವಸ್ತುಗಳೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನಗಳು, ಇಡಿಯ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಹೆಪ್ಪುಗಟ್ಟಿದ ಬುದ್ಧಿಯು.

ಒಂದೇ ಒಂದು ನಿಯಮವು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಸಾಗುತ್ತಿದೆ. ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದ್ದದ್ದು ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತದೆ, ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುತ್ತದೆ, ತನ್ನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತಾನು ಹೊರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ, ಆಮೇಲೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಪುಷ್ಟವಾಗಿ ತನ್ನನ್ನೇ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯು ವಿಷಯಿವಿಷಯಾತ್ಮಕ ವಾಗಿ ಒಡೆದುಕೊಂಡು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ಪ್ರಕೃತಿಯ ಶಕ್ತಿಗಳೆಲ್ಲ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಗಿವೆ ; ಸಪ್ರಾಣರೂಪಗಳೂ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಏರುವ ಒಂದೇ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಭಾಗವೂ ತನ್ನ ತನ್ನ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಒಟ್ಟಿನ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿದೆ ; ಮಾನವನೇ ಉತ್ತಮಫಲವು. ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯವೇ ಉದ್ದೇಶವು.

ಪ್ರಪಂಚವು ವಿಕಾಸವಾಗುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸು

ವದಕ್ಕೆ ಷೆಲ್ಲಿಂಗನು ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ ; ಎರಡು ಪ್ರತಿದ್ವಂದ್ವಿಗಳಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಸೇರಿ ಒಂದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಂತಸ್ತಿನ ವಿಕಾಸವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬ ತ್ರಿಪುಟೀನಿಯಮ (the law of triplicity) ವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಂದ ತೋರಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಈ ವಿವರದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೊಸೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ತರ್ಕವೂ ಬರಿಯ ಊಹೆಯೂ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಫಿಕ್ಟೆಯ ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನೇ ಷೆಲ್ಲಿಂಗನೂ ಹಿಡಿದು ಹೋಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಮೂಲವೇದನೆಗಳು, ಕಲ್ಪನೆ, ಅಂತಃಪರೀಕ್ಷೆ (reflection) ಸಂಕಲ್ಪ ಪ್ರವೃತ್ತಿ - ಹೀಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಅಂತಸ್ತುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮನು ಪರಿಚ್ಛೇದವಾಗಿರುವ ರೀತಿ, ನಿರಪೇಕ್ಷಾತ್ಮನಿಂದ ವಿಷಯಪ್ರಪಂಚವೂ ಅದರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರಗಳೂ ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ, ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮಾಜವೂ ಸರಕಾರವೂ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ವಾಗಿರಬೇಕು. ಕಲೆಯೇ ಮಾನವನ ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ವ್ಯಾಪಾರವು - ನೀತಿಯಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಇವನ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವು. ಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾಗಿ ಸಂಕಲ್ಪವೇ ಜಗತ್ತಿನ ತತ್ತ್ವವೆಂದೂ ಅದು ಷೆಲ್ಲಿಂಗ್‌ನು ಹೇಳಿರುವ ಕ್ರಮದಿಂದ ವಿಕಾಸವಾಗುತ್ತಿರುವದೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವದು ಹೇಗೆ ? ಎಂದರೆ ಷೆಲ್ಲಿಂಗನು ಬಗೆಬಗೆಯ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾನೆ.

(೧) ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಯುಕ್ತಿಬದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ತರ್ಕದಿಂದ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕು. ಅದರ ವಿಕಾಸಕ್ರಮವನ್ನು ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಬಹುದು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸ್ಪಿನೋಸನಂತೆ ಗಣಿತಪದ್ಧತಿಯನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊರಟಿರುತ್ತಾನೆ.

(೨) ತರ್ಕದಿಂದಲೇ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ ; ಬಾಹ್ಯಾಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸುವದಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಎಂದರೆ ಸೃಷ್ಟಿತತ್ತ್ವವು ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬಿದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಸ್ವಪರಿಚ್ಛೇದಕತತ್ತ್ವವಾಗಿರಬೇಕು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೇ ನಮ್ಮ ಧ್ಯೇಯವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಾಗಲೇ ನಾವು ನಿರಂಕುಶವಾದ ಇಂಥ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಪಂಚವು ಬರಿಯ ಭೌತಿಕದ್ರವ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋರಾಡುವದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿರುವದಿಲ್ಲ.

(೩) ಫಿಕ್ಟೆಯು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ತಾನೇ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದರಿಂದಲೂ ಇಚ್ಛಾಪ್ರೇರಿತಕ್ರಿಯೆಯಿಂದಲೂ ನಮಗೆ ಈ ವಿಜ್ಞಾನದ ಅರಿವಾಗುವದು. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವ ಬೌದ್ಧಿಕಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ (intellectual intuition) ಎಂಬ ಅನುಭವವಿಶೇಷದಿಂದ ಇದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತ ಜ್ಞಾನಾಕಾರಗಳಿಂದ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಆಂತಸ್ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದು ಆಗಲಾರದು.

ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಂದ ಯಾವದನ್ನು ಅರಿಯುವೆವೋ ಅದು ಅಚಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಚಲನೆಯ ಅರಿವೆಂಬುದು ಚಲನೆಯಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಾದನುಭವವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಚಲನೆ ಯೆಂದರೇನೆಂಬುದು ನಮಗೆ ಎಂದಿಗೂ ತಿಳಿಯಲಾರದು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೇ ಅರಿಯಬೇಕು, ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಕೃತವಿಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಮಾನವನ ನೈಸರ್ಗಿಕಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಎಂದಿಗೂ ಆಗುವದನ್ನು ಅರಿಯಲಾರೆವು, ಅವು "ಇರು"ವದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅರಿಯಬಲ್ಲವು,

(೪) ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯವೇ ನಿರಪೇಕ್ಷಆತ್ಮದ ಹೆಗ್ಗುರಿಯೆಂದೂ ಈ ಗುರಿಯು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನಸಾಕ್ಷಾದನುಭವದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಸಿಕ್ಕುವದೆಂದೂ ಮೊದಲು ಷೆಲ್ಲಿಂಗನು ಹೇಳಿದ್ದನು. ಕೆಲವು ಕಾಲದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದೊಂದು ಕಲಾ ವಿಶೇಷವೆಂದೂ ಕಲೆಯೇ ಮಾನವನ ಉತ್ತಮ ವ್ಯಾಪಾರವೆಂದೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದನು. ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದೇ ಒಂದು ಕಾವ್ಯವಿದ್ದಂತೆ, ಅದರ ಮರ್ಮವನ್ನು ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣ ಬಹುದು. ಕಲೆಯೇ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ನಿಜವಾದ ಸಾಧನವು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದದ್ದು "ಪೂರ್ಣಾನುಭವವು" ಎಂದರೆ (organic conception) ವಸ್ತುಗಳು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಾಣುವದು ; ಇದೇ ಬೌದ್ಧಿಕಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೆಂಬುದು ಎಂದು ಷೆಲ್ಲಿಂಗನು ಕೆಲವು ಕಡೆ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವೇನೂ ಇಲ್ಲ ; ಆದರೆ ಯಾವನಿಗೆ ಪರಮಾರ್ಥದ ಒಳತಿರುಳನ್ನು ಕಾಣುವ ಈ ಅನುಭವವಿಲ್ಲವೋ ಅವನು ಎಂದಿಗೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಯಾಗಲಾರನು - ಎಂಬುದು ಷೆಲ್ಲಿಂಗನ ಮತವು.

(೫) ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ಷೆಲ್ಲಿಂಗನು ಧಾರ್ಮಿಕಯೋಗಿ (religious mystic) ಯಾದನು. ಪ್ರಪಂಚವು ಈಶ್ವರಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಕೆಳಗೆ ಪತಿತವಾಗಿದೆ. ಈಶ್ವರನನ್ನು ಮುಟ್ಟುವದೇ ಹೆಗ್ಗುರಿಯು. ಒಂದಾನೊಂದು ಸಮಾಧ್ಯನುಭವ (mystical intuition)ದಿಂದ ಜೀವನು ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತ್ಯಾತ್ಮತ್ವವನ್ನು ಕಳಚಿಹಾಕಿ ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಸಾಯುಜ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಎಂಬುದು ಅವನ ಮತವಾಯಿತು.

ಅಂತೂ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವವು ಜೀವಜಡಗಳ ಸಾಮರಸ್ಯರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಒಂದಾನೊಂದು ಅನುಭವವಿಶೇಷದಿಂದ ವಿಚಾರಕನ ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯದಿಂದ, ಸಂಕಲ್ಪದ ಸ್ವತಂತ್ರಕ್ರಿಯಾವಿಶೇಷದಿಂದ, ಕಲಾಸೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಥವಾ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದು ಅವನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು.

೧೦೪. ಫ್ರೇಡರಿಕ್ ಷ್ಲಿಯರ್ ಮ್ಯಾಕರ್ : (Frediric Schlear Macher) (೧೭೬೮-೧೮೩೪) :-

ಈವರೆಗೆ ಆಗಿಹೋಗಿದ್ದ ಪ್ರಧಾನದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾರವತ್ತಾದದ್ದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ತನ್ನದೇ ಒಂದು ಹೊಸದರ್ಶನವನ್ನು ತೆಗೆದವನೀತನು, ಇವನು ಮಹಾಬುದ್ಧಿ

ಶಾಲಿಯೂ ಧಾರ್ಮಿಕಭಾವನೆಯುಳ್ಳವನೂ ಆಗಿದ್ದನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೂ ಭಾವನೆಯನ್ನೂ ಸೇರಿಮಾಡಿರುವ ಪ್ರಾಟೆಸ್ಟಂಟ್ ಈಶ್ವರಜ್ಞಾನದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ವೊಂದನ್ನು ಹೊರಕ್ಕೆ ತಂದನು. ಜಗತ್ತನ್ನು ಆತ್ಮನಿಂದ ಬಂದದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿ ಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅರಿವಿಗೂ ಇರವಿಗೂ ಒಂದಾನೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತ (transcendent) ವಾದ ಆಧಾರವಿದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಭೇದಗಳೂ ವಿರೋಧಗಳೂ ಪರಿಹಾರವಾಗಿರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ತಾದಾತ್ಮ್ಯತತ್ತ್ವವು ಎಲ್ಲಾ ವಿಶೇಷಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿರುವ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಮೂಲಕಾರಣದ ಪರ್ಯಾಪ್ತಜ್ಞಾನ (adequate) ವಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ವಿರುದ್ಧತತ್ತ್ವಗಳನ್ನೇ ವಿಷಯೀ ಕರಿಸುವಂಥದ್ದು ; ಆದ್ದರಿಂದ ತಾದಾತ್ಮ್ಯರೂಪವಾದ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವನ್ನು ಎಂದರೆ ಈಶ್ವರನನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಾಧನವು ಬೇಕಾಗಿದೆ. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವಲ್ಲ. ಅದು ಜ್ಞಾನದ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ವಿಚಾರವಿದ್ಯೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ, ಗುರಿಗೆ ಅತ್ಯಾಸನ್ನವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಸೇರಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆ ವಿಚಾರವು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅನುಷ್ಠಾನಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮೂಲತತ್ತ್ವವನ್ನು ಪರ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿ ತಿಳಿಯ ಬಹುದೆಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಧಾರ್ಮಿಕಭಾವನೆಯೊಂದೇ ಇದರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಸ್ಥಾನವು.

ಧರ್ಮವೆಂದರೆ ಜಗತ್ತಿಗೆಲ್ಲ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸುವದು. ಯಾವಯಾವದು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿರುವದೋ ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿರುವದೆಂದೂ, ಕಾಲಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿರುವದೆಲ್ಲವೂ ನಿಜವಾಗಿ ನಿತ್ಯ ವಾಗಿರುವದೆಂದೂ, ಅದು ನಿತ್ಯನಿರವಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಮೂಲವನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವ ದೆಂದೂ ಸಾಕ್ಷಾದನುಭಾವದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು. ಈಶ್ವರಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರದ ಯುಕ್ತಿ ಗಳಿಂದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಸಾಧಿಸುವದು ನಿಷ್ಫಲ : ಈಶ್ವರನು ಬಹುಮಾನಗಳನ್ನೂ ಶಿಕ್ಷೆಗಳನ್ನೂ ಕೊಡುವನೆಂಬ ಭಾವನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ ; ಕ್ಯಾಂಟ್, ಫಿಕ್ಟೆ ಗಳಂತೆ ನೈತಿಕಬುದ್ಧಿಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಧರ್ಮದ ಕಟ್ಟಡವನ್ನೆಬ್ಬಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡುವದೂ ತಪ್ಪು. ಧರ್ಮವು ಕೆಲವು ವಾದಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಯೌಕ್ತಿಕಉಪಪಾದನೆಗಳಲ್ಲ, ಆರಾಧನೆ ನೀತಿಗಳೂ ಅಲ್ಲ, ಈಶ್ವರನನ್ನು ಅರಿತು ಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಧಾರ್ಮಿಕಭಾವನೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸು ವದೇ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಕರ್ತವ್ಯವು.

ಈಶ್ವರನೂ ಜಗತ್ತೂ ಒಂದೇ ಆದರೂ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ವಿದೆ. ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಈಶ್ವರನಿಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಜಗತ್ತಿಲ್ಲ.

ಆದರೂ ಈಶ್ವರನು ದೇಶಕಾಲಾತೀತನು, ಏಕನು ; ಪ್ರಪಂಚವು ದೇಶಕಾಲ ಪ್ರತಿಬದ್ಧವಾದ ಅನೇಕವು, ಈಶ್ವರನು ಪುರುಷನಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನನು. ಅವನಲ್ಲಿ ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನಸಂಕಲ್ಪಗಳಿವೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಲಾಗದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ವ್ಯಾಹತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈಶ್ವರನೇ ಸೃಷ್ಟಿಶಕ್ತಿಯೂ ಜಗತ್ತಿಗೆಲ್ಲ ಮೂಲವೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ.

ಜೀವರು ಸ್ವಪರಿಚ್ಛೇದಕತತ್ತ್ವಗಳು, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂದರೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ವಿಕಾಸಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು. ಆದರೂ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಜೀವನೂ ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುವದರಿಂದ ವಿಶ್ವಾನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ನಡೆಯಬೇಕು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ತನ್ನತನ್ನ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಯೋಗ್ಯತಾವಿಶೇಷವನ್ನು ವಿಕಾಸಗೊಳಿಸಬೇಕು. ಜ್ಞಾನವೂ ಸಂಕಲ್ಪವೂ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೇ ಮಾನವನಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಇವೆ. ನೀತಿಯೆಂಬುದು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಆಗಲೆ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದರ ಉತ್ಕರ್ಷಮಾತ್ರವು. ಪ್ರಾಕೃತಿಕನಿಯಮಕ್ಕೂ ನೈತಿಕನಿಯಮಕ್ಕೂ ಅಪರಿಹಾರ್ಯವಾದ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಕೀಳುಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುವದು ಧ್ಯೇಯವಲ್ಲ, ಅವನವನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ವಿಕಾಸಗೊಳಿಸುವದೇ ಗುರಿ. ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಅವನವನ ಅಸಾಧಾರಣರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಕಾಸವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿರಬೇಕು. ತನ್ನ ತನ್ನ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಂಡಂತೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬರನ್ನು ಗೌರವಿಸುವ ಸ್ವಭಾವವೂ ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ. ನೈತಿಕಭಾವನೆಯೆಂಬುದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೇ ಬೆಳೆಯತಕ್ಕದ್ದು. ತಾನು ಪುರುಷನಾಗಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಅಮೃತನಾಗುವದು ಸಂಭವವಲ್ಲ. ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನರೊಡನೆ ಒಂದಾಗುವದೇ ಅಮೃತತ್ವವು ; ಒಂದೊಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ನಿತ್ಯನಾಗಿರುವದೇ ಅಮೃತತ್ವವು.

೧೦೫. ಜಾರ್ಜ್ ವಿಲ್ಹೆಲ್ಮ್ ಹೆಗೆಲ್ (George Wilhem Hegel ೧೭೭೦-೧೮೩೧) :-

ಹೆಗೆಲನು ಫಿಕ್ಟೆ ಮತ್ತು ಷೆಲ್ಲಿಂಗ್ ಇವರು ಹಾಕಿದ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕಟ್ಟಿದನು. ಒಂದಾನೊಂದು ತರ್ಕಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವೆಂಬ ಫಿಕ್ಟನ ಮತವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದನು. ತರ್ಕವೂ ಇರವಿನ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಷೆಲ್ಲಿಂಗ್‌ನ ಮತವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡನು, ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬುದು ಜೀವಂತವಾಗಿ ವಿಕಾಸವಾಗುತ್ತಿರುವ ವಿಧಾನ (process) ವೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರನ್ನೂ ಅನುಸರಿಸಿದ್ದನು. ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ಮನಸ್ಸೂ ಒಂದೇ ಎಂಬುದು ಅವನಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾಗಿತ್ತು ; ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಅಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೂ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೂ ಹಿಡಿದಿದ್ದಾನೆ, ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ವಿಧಾನವೇ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ನಡೆಯು

ತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಜವಾಗಿರುವದೆಲ್ಲವೂ ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿರುವದೆಲ್ಲವೂ ನಿಜವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಡಿಯ ವಿಶ್ವವೇ ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿರುವ ಚಕ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (The absolute) ಪರಮಾರ್ಥವು ಅವ್ಯಾಪೃತವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ತರ್ಕರೂಪವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಅದು ದ್ರವ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ, ವಿಷಯಿಯಾಗಿ ವಿಕಾಸಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಚಲನೆಯಾಗಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಲಿ ಅರಿಯದೆ ಮಾಡುವ ವಿಚಾರವೇ, ಅವು ತರ್ಕನಿಯಮಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ನಿಯಮವಿರುವದೋ ಅಷ್ಟಷ್ಟು ಅದರ ವ್ಯಾಪಾರವು ತರ್ಕಬದ್ಧವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಈ ಪರಮಾರ್ಥವು ಮುಟ್ಟಬೇಕಾದ ಮಜಲೆಂದರೆ ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯವೇ ; ಒಟ್ಟು ವಿಧಾನದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅದರ ಉತ್ತಮವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ನಿತ್ಯವನ್ನೂ ಸಾತ್ತ್ವಿಕತನವನ್ನೂ ವಿಶ್ವದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡು ಆ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಪಂಚವೂ ಸತ್ಪ್ರತ್ಯಯವೂ (notion) ವಿಕಾಸಕ್ರಮದಿಂದ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ಅವ್ಯಾಕೃತವಾಗಿದ್ದದ್ದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ವ್ಯಾಕೃತವಾಗಿ ಒಡೆದುಕೊಂಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿರುದ್ಧ ಪರಸ್ಪರಪ್ರತಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿ ಕೊನೆಗೆ ಒಂದು ವಿಶೇಷವಸ್ತುವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಕಾಸಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಭೂಮಿಕೆಯು ಕೆಳಗಿನ ಭೂಮಿಕೆಯ ನಿಜವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಏನಾಗಬೇಕಿತ್ತೋ ಅದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗದ್ದು ಬಹಿಃಪ್ರಕಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದೊಂದು ಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಭೂಮಿಕೆಗಳೆಲ್ಲ ಅಡಕವಾಗಿದ್ದು ಮುಂದಿನವುಗಳೆಲ್ಲ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೆಳಗಿನ ರೂಪವನ್ನು ಮೇಲಿನ ರೂಪವು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತದೆ ; ಎಂದರೆ ಅದು ಈಗ ಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಆದರೆ ಅದು ಮೇಲಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ರಕ್ಷಿತವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಿಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಬಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಒಂದು ಜರ್ಮನ್ ಶಬ್ದದಿಂದ ಹೆಗೆಲನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೇಲೆಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪದಾರ್ಥವು ತನ್ನ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದರೊಳಗೆ ಹೋಗಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಆತನು "ತರ್ಕವಿಧಾನ" (Dialectical process) ಎಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತಾನೆ.

ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರತಿಷೇಧವೇ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆಲ್ಲ ಮೂಲವು. ಆದರೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಷೇಧವಾದಮೇಲೆ ವಿರುದ್ಧಾಂಶಗಳು ಒಂದುಗೂಡುತ್ತವೆ. ತಮತಮಗೆ ಅವೆರಡು ಅವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಅವು ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ ; ತಮ್ಮ ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಶೂನ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಒಟ್ಟು ಸಾರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ನೆರವೇರಿಸಿ

ಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದಲೇ ಪದಾರ್ಥವು ವಿರೋಧವನ್ನು ಗೆಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಇಡಿಯ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ತನ್ನ ಭೌತಿಕತ್ವವನ್ನು ಗೆದ್ದು ದೃಶ್ಯವಾದ ಅನವಶ್ಯವಾದ ಹೊರೆಗಳನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಸಾರವಾದ ಅದ್ಭುತತತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಈ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಇದ್ದದ್ದೇ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೆ ಆಗುವದೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಮುಖ್ಯವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥವು (absolute) ನಿಜವಾಗಿ ಫಲರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದು ; ಫಲವು ಫಲರೂಪದಿಂದಲೇ ಪೂರ್ಣವೆನಿಸುವದಿಲ್ಲ, ಫಲವೂ ವಿಧಾನವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡೇ ಪೂರ್ಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಫಲವೇ ಮುಖ್ಯ ; ಒಂದು ಫಲವು ಮತ್ತೊಂದು ಹೇಗೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಮೊದಲೇ ತೋರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವದೇ ಅದರ ಉದ್ದೇಶ. ವಿಕಾಸದ ಚಲನೆಯು ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅರಿವಿಲ್ಲದೆಯೇ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಜಿಜ್ಞಾಸುವು ಆ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅರಿತು ಅದರ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಸಲ ವಿಮರ್ಶಿಸಬಹುದು, ಪ್ರಪಂಚದ ಭಾವ (idea) ವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡು, ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಕ್ರಿಯಾರೂಪದ ಬುದ್ಧಿಯ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ಎಂದರೆ ಅದರ ಆಕೃತಿಗಳು ಅದರ ಅನುಭವಗಳು - ಎರಡನ್ನೂ ಅನುಸರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಲಿತರೆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಅತ್ಯುನ್ನತಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದಂತೆ ಆಯಿತು. ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಂಥವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ ; ಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ತರ್ಕಬದ್ಧವಿಕಾಸವೇ ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಕಾಸವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಿಚಾರದ ಜ್ಞಾನಾಕೃತಿಗಳೇ ವಿಶ್ವದ ಆಕೃತಿಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ, ಅರಿವೂ ಇರವೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ.

ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಕಾಸವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದರೆ ಆ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಲಾಕೌಶಲದ ಅನುಭವ ವಿಶೇಷಗಳಿಂದಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಅನುಭವಗಳಿಂದಾಗಲಿ ಈ ಉದ್ದೇಶವು ನೆರವೇರುವದಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರ ಮೊದಲೇ ಬೇಕು. ಆದರೆ ಅಗರ್ಭ (abstract) ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಮುಗಿಸುವದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ; ವಿಶ್ವವು ಚಲನಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿ ನಡೆಯುವ ವಿಧಾನ ನಮಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅದನ್ನು ಅಗರ್ಭಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ ತಿಳಿಸಲಾರವು ; ಒಂದು ಗಿಡವು ಅಂಕುರಿಸುತ್ತದೆ, ಚಿಗುರುತ್ತದೆ, ಒಣಗುತ್ತದೆ, ಸಾಯುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಈ ಬಗೆಯ ವಿಪ್ರತಿಷೇಧಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತಿಳಿಸಬೇಕಲ್ಲವೆ ? ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಹೊಂದಿಸಿ ಅವು ಹೇಗೆ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ರಕ್ಷಿತವಾಗಿರುವವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಬೇಡವೆ ? ಸಾಮಾನ್ಯತರ್ಕ (intellect) ನಿಜವಾದ ತರ್ಕಪದ್ಧತಿ (speculative method)

ರುಚಿಸುವದಿಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲೇ ಆರದು. ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನೋಡುವ ಪ್ರತಿದ್ವಂದ್ವಿಗಳನ್ನು ಏಕೀಕರಿಸುವ ತರ್ಕವು ಹೆಚ್ಚಿನ ಜಾತಿಯದು. ಆದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯತರ್ಕವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ತರ್ಕದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಗರ್ಭ (abstraet) ವ್ಯಾಪಕಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳು ತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪಕ್ಷ (Thesis) ಎಂದು ಹೆಸರು ಇದು ತನ್ನ ವಿರುದ್ಧಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿಪಕ್ಷ (ante - thesis) ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಮೂರನೆಯದೊಂದು ಸಗರ್ಭ (concrete) ಪ್ರತ್ಯಯದಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ; ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಯುಕ್ತ ಪಕ್ಷ (synthesis) ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಹೊಸ ಪ್ರತ್ಯಯವೂ ಮತ್ತೆ ಹೊಸ ವಿರೋಧವನ್ನೆಬ್ಬಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಯುಕ್ತಪಕ್ಷದಿಂದ ಸಮರಸಗೊಳಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಹೋದರೆ ಕೊನೆಗೆ ಎಲ್ಲಾ ವಿರೋಧಗಳನ್ನೂ ಸಮರಸಮಾಡುವ ಅಂತ್ಯಪ್ರತ್ಯಯ ವೊಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ವಿಕಾಸಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಈ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಸತ್ತರ್ಕಪ್ರಕ್ರಿಯೆ (dialectical method) ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ತಮಗೆ ತಾವೇ ಮುಂದುಮುಂದಿನ ಪ್ರತ್ಯಯ ಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟೀಕರಿಸುತ್ತಾ ಬರುತ್ತವೆ. ಜಿಜ್ಞಾಸುವಾದವನು ಈ ಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿದರೆ ಸಾಕು. ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಅವನನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿಬಿಡು ತ್ತದೆ. ಇದು ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಪರಮೇಶ್ವರನ ವಿಚಾರಕ್ರಮವು. ಈ ಕ್ರಮವು ಅರಿವು, ಇರವು - ಎರಡಕ್ಕೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ವಿಚಾರವು ಯಾವನೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ಫಲವಲ್ಲ. ವಿಚಾರಸಾಮಾನ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ನಿಯಮವೇ ಇದು. ಪರಮಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಇಂಥವನೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ತೋರುವದಲ್ಲ. ಮಾನವ ಕುಲದಲ್ಲಿಯೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದು. ಈಶ್ವರಜ್ಞಾನವು ಮಾನವನ ಇತಿಹಾಸ ದಲ್ಲಿ ತಾನೇ ಹಾಗೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದು.

೧೮೨೦ ರಿಂದ ೧೮೪೦ ರವರೆಗೆ ಹೊಸ ಲಾನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಜರ್ಮನಿಯಲ್ಲಿ ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ಆಗುತ್ತಿತ್ತು. ಶುಷ್ಕತರ್ಕದ ರೀತಿಯನ್ನೂ ಅನುಭವವಿಶೇಷವಾದಿಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಅದು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ತರ್ಕಪದ್ಧತಿಯೇ ಅಬಾಧಿತಸತ್ಯ ವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುವದೆಂಬ ಅವರ ಹೇಳಿಕೆಯೂ, ಮಾನವ ವಿಚಾರದ ವಿಷಯಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಆ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹತ್ತಿಸಬಹುದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಅದರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಹೆಗೆಲನ ಮರಣಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಪಕ್ಷ (conservative) ದವರೆಂದೂ ಉದಾರಪಕ್ಷ (liberal) ದವರೆಂದೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳಾದವು. ಈಶ್ವರ, ಕ್ರೈಸ್ತ, ಅಮೃತತ್ತ್ವ - ಎಂಬ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಗೆಲನು ತನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ

ಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿರಲಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಾದಗಳು ಎದ್ದು ಕೊಂಡವು. ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥರು, ತಟಸ್ಥೇಶ್ವರವಾದ, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಮೃತತ್ತ್ವ, ಅವತಾರ ವಾದ - ಇವುಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದರು ; ಉದಾರಪಕ್ಷದ ತರುಣರು ಹೀಗೇ ಎಂದ ಸರ್ವೇಶ್ವರವಾದವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದರು ; ಈಶ್ವರನು ವ್ಯಾಪಕದ್ರವ್ಯವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ಅವನೇ ಮಾನವರಲ್ಲಿ ಅರಿವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮನಸ್ಸು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ನಿತ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮರೂಪವಾದ ಮನಸ್ಸು, ವ್ಯಕ್ತ್ಯಾತ್ಮವಾದ ಮನಸ್ಸಲ್ಲ. ಕ್ರೈಸ್ತ ಅವತಾರವೆಂದರೆ ಮಾನವರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ದೇವತ್ವವೇ, ಕೆಲವು ಕಾಲದ ಮೇ ಇವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಪ್ರಾಕೃತವಾದವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದರು. ಸಮತಾವಾದಿಗ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಹಿಡಿದ ಕೆಲವರು ಹೆಗೆಲನ ವಾದವನ್ನು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿ ಕೊಂಡರು. ಅವರು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಬದ್ಧವಾದದ್ದು ಮತ್ತೊಂದು ಕಾ ದಲ್ಲಿ ಅಯುಕ್ತವಾಗಬಹುದು ; ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಧನವೆಂಬುದು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತವೆ ಆದರೂ ಈಗ ಸರಿಯಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಕಾಸವಾಗಿ ಸಮತಾವಾದ ಗೆಲ್ಲುವದು ಎಂದು ತರ್ಕಬದ್ಧಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು.

೧೧೬. ಜೊಹಾನ್ ಫ್ರೇಡರಿಕ್ ಹರ್ಬಾರ್ಟ್ (Johans Fredirich Herbert)

ಸತ್ತರ್ಕಪ್ರಧಾನತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ (speculative philosophy) ಮುಖ್ಯವಾ ಹರ್ಬಾರ್ಟ್ ಮತ್ತು ಷೂಪನ್ಹಾವರ್ ಇಬ್ಬರು ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಾದರು. ಹರ್ಬಾರ್ಟ್‌ನ ಲೆಬ್ನಿಸನಂತೆ ಅನೇಕವಾದವನ್ನು ಹೂಡಿದನು. ಷೋಪನ್‌ಹಾವರ್‌ನು ಫಿಕ್ಟೇ ಷೆಲ್ಲಿಂಗ್‌ರಂತೆ ಸಂಕಲ್ಪವಾದವನ್ನೂ ಸರ್ವೇಶ್ವರವಿಜ್ಞಾನವಾದ (panthisti idealism) (volunterism) ವನ್ನೂ ಮುಂದಕ್ಕೆ ತಂದನು. ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಒಂದಾನೊಂದು ತತ್ತ್ವದಿಂದ ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ, ತತ್ತ್ವಗಳು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕು. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಂದು ಆಧಾರದೊಳಗೆ ಅಡಕಮಾಡುವದಾ ಬಾರದು. ವಸ್ತುಸಾರವನ್ನು ಅರಿಯುವದು ಅಸಾಧ್ಯ ; ಸ್ವಾರ್ಥಪದಾರ್ಥಗಳಿವೆ ಅನೇಕವಿವೆ. ಪ್ರಪಂಚವು ವಿಜ್ಞಾನಮಾತ್ರವಲ್ಲ. (ಹರ್ಬಾರ್ಟನು ಯುಕ್ತವಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು, ನೈಸರ್ಗಿಕ ಭಾವವಾದವನ್ನು ಏಕತ್ವವಾದವನ್ನು, ಸರ್ವೇಶ್ವರ ವಾ ವನ್ನು, ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಂಕಲ್ಪವಾದವನ್ನೂ ಎದುರಿಸಿ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವ ವಾದವನ್ನೂ ಅನೇಕತ್ವವಾದವನ್ನೂ, ಬಾಹ್ಯಾಸ್ತಿತ್ವವಾದವನ್ನೂ, ನಿಯತವಾದವನ್ನೂ (determin ism) ಬೋಧಿಸಿರುತ್ತಾನೆ.)

ನಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಲ್ಲಿ ವಸ್ತು, ವಿಕಾರ, ಆಗುವದು, ಭೌತಿಕದ್ರವ್ಯ, ಆತ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಯ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ - ವಿಪ್ರತಿಷೇಧವಿದೆ, (contradiction) ಆದ

ವಿಪ್ರತಿಷೇಧವಾದದ್ದು ಸತ್ಯವಾಗಲಾರದಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸಮರಸಮಾಡುವದೇ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಉದ್ದೇಶವು.

ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಕ್ಕೆ ತೋರಿಕೆಯು ಮಾತ್ರ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ ; ಆದರೆ ತೋರಿಕೆಯು ಯಾವದೋ ಒಂದರ ತೋರಿಕೆಯಾಗಿರಬೇಕು. ಇಂದ್ರಿಯ ವೇದನೆಗಳಿಂದ ಬರಿಯ ಮನಃಕಾರ್ಯಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚವೂ ಇರಲೇಬೇಕು (ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ನಿಯಮವೆಂಬಿದು ಹಾರ್ಬರ್ಟ್ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಆಧಾರ ನಿಯಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ.) ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅನೇಕಗುಣಗಳಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವದೇಕೆ ? ಅನೇಕ ಸತ್ಯಗಳಿರುವದರಿಂದ (reals). ಸತ್ಯಗಳ ಬಂದು ಹೋಗುವಿಕೆಯೇ ವಿಕಾರವು ; ಸತ್ಯಗಳ ಅಥವಾ ಏಕಾಣುಗಳ ಸಂಬಂದದಲ್ಲಿ ವಿಕಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ದೃಶ್ಯಗಳೆಂಬುದು ಆಗಂತುಕದೃಷ್ಟಿಬಿಂದುಗಳಾಗಿವೆ, ಈ ಆಕಸ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಬಿಂದುಗಳಿಂದ (accidental view points) ಇರವಿಗೆ ಏನೂ ಹಾನಿಯಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸತ್ಯವೂ ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸತ್ಯದ ಸನ್ನಿಧಿಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೇನೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಆತ್ಮರಕ್ಷಣೆ ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಮಾಣದಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ವೇದಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅನುಭವ, ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ, ಗಣಿತ - ಇವುಗಳ ಮೇಲೆ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು. ಮನಸ್ಸೆಂಬುದು ಕಾಲದೇಶರಹಿತಸತ್ಯವು. ಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಇದನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಹೊರಡಬೇಕು. ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ ರಕ್ಷಣೆವಿನಾ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಅದರಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಮೆದುಳಿನಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಶರೀರವು ಸತ್ಯಗಳ ಸಂಘಾತವಾಗಿದೆ. ಮನಸ್ಸುಗಳ ತಾರತಮ್ಯಕ್ಕೆ ಶರೀರವೇ ಮುಂತಾದ ಉಪಾಧಿಗಳು ಕಾರಣ (external conditions). ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭಾವಗಳೂ ಭಾವನೆಗಳೂ ಪ್ರವರ್ತಕವಾಸನೆ (impulse)ಗಳೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಅದರಲ್ಲಿ ಆಕೃತಿಗಳಾಗಲಿ, ಅನುಭವಗಳಾಗಲಿ, ನಿಸರ್ಗಭಾವಗಳಾಗಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮರಕ್ಷಣೆಯಿಂದಲೇ ವೇದನೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವೇದನೆಗಳೂ ಭಾವಗಳೂ ಚಲಿಸುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಕ್ರಿಯೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಸಂವೇದನೆಮಾತ್ರವೇ ಮಾನಸಜೀವನಲ್ಲ, ಸಂವೇದನೆಯ (threshold) ಕೆಳಗೂ ಅಸಂವೇದನ ಭಾಗದಲ್ಲಿಯೇ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲಾ ಮಾನಸವ್ಯಾಪಾರಗಳೂ ನಿಯಮಬದ್ಧವಾಗಿಯೇ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಮಾನಸವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದದ್ದು ಮನೋದ್ರವ್ಯವೇ ಹೊರತು ಸ್ವತಾದಾತ್ಮ್ಯವಲ್ಲ. ಅಹಮಾತ್ಮವಲ್ಲ (self identical ego) ಅಹಮಾತ್ಮನೆಂದರೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ತಿಳಿಯುವ ಜ್ಞಾತೃಪುರುಷನು. ಇದು ವಿಪ್ರತಿಷಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ ವಿಷಯರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ತತ್ತ್ವವಲ್ಲ, ಕಾರ್ಯವಾಗಿದೆ ; ಅದು ಮನಸ್ಸಿನ

ರಚನೆಯಿಂದ ಆಗುವ ಫಲವು. ಅದು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವಾಗ ಆಗತಕ್ಕದ್ದು, ಅಹಮಾತ್ಮಭಾವಗಳನೇಕವು ಇದ್ದಾಗ ಉಂಟಾಗತಕ್ಕದ್ದು, ಫಿಕ್ಟೆಯು ಹೇಳಿದ ಶುದ್ಧ ಅಹಮಾತ್ಮನೆಂಬುದು ಕೇವಲ ವಿಕಲ್ಪವು. ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಅಹಮಾತ್ಮನೆಂದರೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಅಹಮಾತ್ಮವು. ಇದು ವಿಷಯಗಳ ಅರಿವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

(ಮನಶ್ಶಕ್ತಿವಾದ (faculty theory) ವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವದು, ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯುಪಸ್ಥಾಪನೆ (presentation) ಯೊಂದೇ ವ್ಯಾಪಾರವೆಂಬ ವಾದ, ಅಸಂವೇದನ ವಾದ, ನಿಯಮಬದ್ಧತೆಯ ವಾದ, ಅಹಮಾತ್ಮವು ಕಾರ್ಯವೆಂಬ ವಾದ - ಇವಿಷ್ಟೂ ಹರ್ಬಾರ್ಟನ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಶೇಷಗಳು.) ಪರಮಾರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ, ಸೌಂದರ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಭೇದವುಂಟು. ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ 'ಅರ್ಥ' (values) ಗಳು ವಿಷಯ ಸುಂದರವಾಗಿದೆ, ಅಸಹ್ಯವಾಗಿದೆ, ಪ್ರಶಸ್ತ, ದುಷ್ಟ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವದು. ನಿತ್ಯಾನುಷ್ಠಾನಶಾಸ್ತ್ರವು ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಭೇದ. ಆಂತರಿಕಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಭಾವ (idea of inter-freedom) ಪರಿಪೂರ್ಣತಾ ಭಾವ (idea of perfection) ಪರೋಪಕಾರಭಾವ (idea of benevolence) ನ್ಯಾಯ ಭಾವ (idea of justice), ಪ್ರತೀಕಾರ ಭಾವ (idea of retribution) ಎಂಬ ಭಾವಗಳು ಇದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ವ್ಯವಹಾರಧರ್ಮ, ಸಮಾಜ (legal society) ಸಮಾಜ ರಾಜ್ಯಭಾರಸಮಾಜ (administration) ಸಂಸ್ಕೃತಿಸಮಾಜ (culture) ಎಂದು ಐದು ಸಮಾಜಗಳಾಗಿವೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಂಕಲ್ಪವೂ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗಿರಬೇಕು.

೧೦೭. ಆರ್ಥರ್ ಷೆಫನ್ಹಾಮ್ (**Arthur Schefendhaver** ೧೭೮೮-೧೮೬೦)

(೧) ಭಾವವೂ ಸಂಕಲ್ಪವೂ (World as idea as valid as body)

(೨) ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ಸಂಕಲ್ಪ.

(೩) ದುಃಖಕ್ಕೆಲ್ಲ ಸ್ವಾರ್ಥಸಂಕಲ್ಪವೇ ಕಾರಣ ; ಅನುಕಂಪ, ಸಹಾನುಭೂತಿಯೇ ನೀತಿಗೆ ಆಧಾರ.

(೪) ಕಲಾಧ್ಯಾನ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ, (ಜನರ ದುಷ್ಟತನ, ತೃಷ್ಣೆಯ ವ್ಯರ್ಥತೆ ; ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮಾಯಿಕತ್ವ) ಇವುಗಳ ವಿಮರ್ಶೆ.

ಇವು ಮೂರು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಉಪಶಮನಗಳು, ಕ್ರಿಸ್ತಿಯನ್ ತಪಸ್ವಿಗಳೂ, ಬೌದ್ಧ ಭಿಕ್ಷುಗಳೂ ಅನುಸರಿಸುವ ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗವು ಅತ್ಯಂತ ಉತ್ತಮ ಉಪಾಯ.

ದುಃಖದಿಂದ ಜೀವನದ ಮರ್ಮವನ್ನರಿತು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಂಡೊಡನೆ ಸಂಕಲ್ಪವು ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ.

೧೧೮. ಹಾರ್ಟ್‌ಮಾನ್ (Harthman ೧೮೪೨-೧೯೦೬) :-

ಅಸಂವೇದನಾತ್ಮಕ,. ಅಪುರುಷರೂಪ, ಜ್ಞಾನರೂಪ ಸಂಕಲ್ಪವೇ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ ; ಇದು ಮಾನವನ ಮೆದುಳಿನ ಸಂವೇದನಾತ್ಮಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಕಲ್ಪದಿಂದ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮವು ತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಸಂಕಲ್ಪವು ಯುಕ್ತಿಬದ್ಧವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ತಾರ್ಕಿಕಬುದ್ಧಿಯು ಅದರಲ್ಲಿರುವದೇ ಕಾರಣ. ಸಂಕಲ್ಪವೆಲ್ಲವೂ ದುಃಖಮೂಲ. ಅದರಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯೇ, ನಿರ್ವಾಣವೇ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥ. ಇಡಿಯ ಮಾನವಕುಲವೇ ಇದನ್ನು ಇಚ್ಛಿಸಬೇಕು. ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಆದಷ್ಟು ಉತ್ತಮವಾಗಿ ಜೀವಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಂಕಲ್ಪಿಸುವದೇ ನಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯ. ತಪಸ್ಸೂ, ಪ್ರಪಂಚತ್ಯಾಗವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

೧೧೯. ವಿಲ್ಹೆಮ್ ವೊನಾಲ್ಟ್ (Wilhem Wonlat ೧೮೩೨)

ವಿಶೇಷವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುವ ವ್ಯಾಪಕಶಾಸ್ತ್ರವೇ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು. ಮನಸ್ಸೆಂಬುದು ದ್ರವ್ಯವಲ್ಲ. ಕ್ರಿಯಾಮಾತ್ರ ; ಇದರ ವಿಕಾಸವೇ ಜಗತ್ತು.

ಪ್ರಶಸ್ತಮೀಮಾಂಸೆಯೇ ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಕೆಲವರೆನ್ನುವರು. ಪ್ರಪಂಚವು ಇರುವಂತೆ ಅದನ್ನರಿಯಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅದು ಹೇಗಿರಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ್ದಿಲ್ಲವೆಂದು ಕೆಲವರು. ಆದರೆ ನಿಜವು ಬೇಕು, ಎಲ್ಲವೂ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಹೊಂದುಗೆಯಾಗಿ (consistency) ಒಂದೇ ಆಗಬೇಕು ಎಂಬುದೇ ಹೇಗಿರಬೇಕು ಎಂಬ ಇಚ್ಛೆಯಾಗಿದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ತರ್ಕಬುದ್ಧಿಯ ಪ್ರವರ್ತನೆಯೇ ಮೇಲುಗೈಯಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೇನೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

೧೨೦. ಡಬ್ಲ್ಯು. ವಿಂಡಲ್ ಫ್ಯಾಕ್ಟ್ (W. Windel Fact ೧೮೪೮)

ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಅರ್ಥ ವಿಷಯಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ತಿಳಿಯುವದು. ತಾರ್ಕಿಕಸ್ವತಃಸಿದ್ಧಗಳ, ನೈತಿಕನಿಯಮಗಳ, ಸೌಂದರ್ಯನಿಯಮಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಭಾವನೆಗೂ, ಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕೂ ಮೂಲವಾಗಿರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಉದ್ದೇಶವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಃ- ನಮಗೆ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕನಿಜವು ಬೇಕಾದರೆ ವಿಚಾರನಿಯಮಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೊಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಉದ್ದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ಶ್ರದ್ಧೆಯೇ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಮೂಲ ; ಅದಿಲ್ಲದೆ ಇದ್ದರೆ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕತತ್ತ್ವ

ವೆಂಬುದು ಎಂದಿಗೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವದಿಲ್ಲ. ನಿಜವು ಬೇಕೆಂಬ ಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ತರ್ಕನಿಯಮಗಳು ಸಾಧನವಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳ ಉಪಯೋಗದಿಂದಲೇ ಅವು ನಿಜವೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕೆಂದೇನೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಸತ್ಯವು ಸಂಕಲ್ಪದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವದಿಲ್ಲ, ವಸ್ತುಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಕೃತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ (normal thesis) ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧವಾದ, ಭಾವರೂಪವಾದ, ವ್ಯಾಪಾರನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವು, ಇತಿಹಾಸವು ವ್ಯಕ್ತಿ, ವಸ್ತು, ರೂಪ, ಘಟನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವು (Idiographic)

೧೧೧. ಸರ್ ವಿಲಿಯಮ್ ಹ್ಯಾಮಿಲ್ಟನ್ (Sir William Hamilton ೧೭೮೮-೧೮೫೬) :-

ಯಾವದಾದರೊಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯು ಕಲ್ಪನಾರ್ಹವಾಗಿದ್ದು ಅದರ ವಿರುದ್ಧವು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ನಿಯತವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ''ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಚಾರವೂ ಎರಡು ಕೋಟಿಗಳ ನಡುವೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದಾದರೂ ನಿಯತವೆಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು'' ಈ ನಿಯಮವನ್ನು ಕಾರಣನಿಯಮಕ್ಕೆ ಆತನು ಹೊಂದಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಪದಾರ್ಥವು ಮೊದಲು ಯಾವವಾದರೊಂದು ರೂಪದಿಂದ ಇದ್ದೇ ಇರಬೇಕು. ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನಾದಿ, ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನಾಂತ್ಯವೂ ನಮಗೆ ಕಲ್ಪನಾತೀತ. ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಭಾವವು ಕೇವಲ ಪಕ್ಷಾಂತರ ಕಲ್ಪನಾನುಪಪತ್ತಿಯು ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ. ಇದು ಸಾಕ್ಷಾನ್ನಿಯಮ (positive) ವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸಂಕಲ್ಪಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಇದೆ.

ಈಶ್ವರನಿದಾನೆಂದು ನಂಬಬಹುದು ಅವನು ನಿರಪೇಕ್ಷನೆಂದಾಗಲಿ ಅನಂತನೆಂದಾಗಲಿ ನಂಬಬಹುದು. ಎರಡನ್ನೂ ನಂಬುವದಕ್ಕೆ ಆಗದು. ತರ್ಕಮಾತ್ರದಿಂದ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದೂ ಎಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ.

ದ್ರವ್ಯವು ಇದೆ ಎಂದು ನಂಬುವದೇಕೆಂದರೆ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ನೋಡುವದರಿಂದ. ಆದರೆ ನಾವು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ನೇರಾಗಿ ನೋಡುವದಿಲ್ಲ. ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ಜ್ಞಾತವಾಗಿರುವದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ನಿರಪೇಕ್ಷ ಅಜ್ಞಾತವೊಂದಿರಬೇಕೆಂದು ನಮಗೆ ನಿಯಮತರ್ಕವು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

೧೧೨. ಜಾನ್‌ಸ್ಟ್ಯೂಅರ್ಟ್ ಮಿಲ್ (John Stuvart Mill) (೧೮೦೬-೧೮೭೩)

ಕಾಮ್ಟೆಯ ನಿಶ್ಚಿತತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ನೆರಳು ಇವನ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಿತ್ತು. Possitivists ವಿಶೇಷವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ, ಫಲಿತವನ್ನೂ ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷು ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವವಾದಿಗಳು ಅವರು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೂ ತರ್ಕವನ್ನೂ ಮೂಲಾಧಾರವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೊರಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ.

(೧) ಸಾಕ್ಷಾದನುಭವವಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲ (Inductive inference) ವ್ಯಾಪ್ತ್ಯನುಮಾನದಿಂದ (law of association) ಸಾಮಾನ್ಯಾನುಮಾನ. (Syllogistic) ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಮಾಡುವ ತರ್ಕವು ನಿಜವಾದ ಅನುಮಾನವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತದಿಂದ ಅಜ್ಞಾತದ ಸಿದ್ಧಿಯಿಲ್ಲ.

(೨) ಸಾಮಾನ್ಯಾನುಭವಕ್ಕೆ ಆಧಾರಪ್ರಕೃತಿಯು ಒಂದೇ. ನಿಯಮಬದ್ಧವಾಗಿದೆ.

ಈ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧನಿಯಮವೂ ಒಂದು ಅನುಮಾನವೇ ಆಗಿದೆ. ಇದು ನ್ಯಾಯದ ವ್ಯಾಪಕಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯಂತಿರುತ್ತದೆ. ನಿಗಮನವು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಉಪಾಧಿಯಿದು.

ಈ ನಿಯಮವು ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾನುಭವದ ಸಾರಾಂಶಮಾತ್ರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಮಿಲ್ಲನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಮೂಲಶುದ್ಧಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು 'ವ್ಯವಸ್ಥಿತ' (uniformity) ಪರಮಸತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು, ಕಾಲ ದೇಶಾದಿಸವ್ಯಪೇಕ್ಷವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ವ್ಯವಸ್ಥಿತಗಳಿಂದ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ಅದೇ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೇರಿಸಬಹುದು.

ಸಂಖ್ಯಾ, ದೇಶಗಳ ನಿಯಮಗಳು ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ ; ಆದರೆ ಅನುಕ್ರಮದ ನಿಯಮಗಳೇ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಬಹಳವಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿರುವವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವು ಅಬಾಧಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ನಿರುಪಾಧಿಕವಾಗಿ ಫಲಿತವಾಗುವದೇ ಕಾರ್ಯವು. ಹಿಂದೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತಲೂ ಕಾರ್ಯವು ಬಂದಿದೆ. ಮುಂದೆಯೂ ಬಂದೇ ತೀರುತ್ತದೆ. ಎಂಬಿದೇ ನಿಯಮವು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಭವವೇ ಆಧಾರ.

ನಿಸರ್ಗ ಭಾವಗಳಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ತರ್ಕದ ಮತ್ತು ಗಣಿತದ ನಿಯಮಗಳು ಕೂಡ ಅನುಭವದ ಫಲ. ವಿರುದ್ಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕಾಗದಿದ್ದರೆ ನಿಸರ್ಗವೆನ್ನುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸ್ವಾರ್ಥವಸ್ತುವನ್ನು ಕಳೆಯಲಿಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನ ವೇದನೆಗಳೆಂದರೆ permanent possibilities of sensation. ಪ್ರಪಂಚವೂ ಇಂಥಾದ್ದೇ. ಇದು ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅನುಭವದ ಫಲ. ನಿಜವಾದ ಪ್ರಪಂಚವೊಂದು ಇದೆ. (ಆದರೆ ಇದು ಕಾರಣ ಹೇಗೆ ?) ಮನಸ್ಸು ಬೇಕೆಂದಿದೆಯೊ ಇಲ್ಲವೊ ? ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಅವನು ಸರಿಯಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ.

Greatest good of the greatest - number

೧೧೩. ಹರ್ಬರ್ಟ್ ಸ್ಪೆನ್ಸರ್ (Herbert Spencer ೧೮೨೦-೧೯೦೩)

ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಏಕರಸವಾಗಿರುವ ವಿಚಾರಗಳ ದರ್ಶನವು. ಸ್ಪೆನ್ಸರನ ಮೂಲತತ್ತ್ವಗಳು (Fein principles) ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ

ಅವನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಆಧಾರಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. Principles of biology, principles of psychology, principles of Sociology & principles of Ethics - ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿದೆ, ವಂಟ್‌ನಂತೆಯೇ ವಿಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ವ್ಯಾಪಕ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವದೇ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಉದ್ದೇಶವೆಂದು ಆತನು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ತನ್ನ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ರಮಕ್ಕೆ (Synthetic Philosphy) ಸಾಮರಸ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾನೆ, (ಹ್ಯಾಮಿಲ್ಟನು ಯಾವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ ; ಪರಮಾರ್ಥವು ಅಜ್ಞೇಯವಾದ್ದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುವದೇ ಅಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿತ್ತು. ಕಾಮ್ಟೆಯು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಏಕೀಕರಣ ಮಾಡುವಾಗ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಬೆರಗಾದನೆಂದು ಮಿಲ್ಲನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ನೀತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವ್ಯಾಪಕ ತತ್ತ್ವಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರಬೇಕೆಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ; ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಅಂಥದೊಂದು ದರ್ಶನವಿರಬಹುದೆಂದು ಅವನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನಾದರೂ ಇದು ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಕೋಣದಿಂದ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.) ಸ್ಪೆನ್ಸರನು ಮನಸ್ಸಿನ ನೈಸರ್ಗಿಕಆಕೃತಿಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾನೆ. ಸಾಮ್ಯವೈಷಮ್ಯಗಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ತರ್ಕದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಾಪರ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದೇ ಅಸಾಧ್ಯವಾದೀತು ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಿಕಾಸವಾದ (Hypothesis)ವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇವೆಲ್ಲವೂ ಮಾನವಕುಲದ ಅನುಭವದ ಫಲವೆಂದು ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಸಾಕ್ಷಾದನುಭವವಾದಕ್ಕೂ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವವಾದಕ್ಕೂ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ರಾಜಿ ಮಾಡಿಸಿದಂತೆ ಆಗಿದೆ.

ಅನುಭವವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಂದೇ ಬಗೆಯಲ್ಲಾದರೆ ವಿಚಾರಕ್ರಮವು ಒಂದೇ ಸಮವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಬಾಹ್ಯಸಾಮ್ಯಗಳು ಕೋಟಿಗಟ್ಟಲೆ ಕಲ್ಪಾಂತರಗಳವರೆಗೆ ಹಾಗೆಯೇ ಆಗುವದರಿಂದ ಭಾವಗಳ ಸಹಸಂಬಂಧವೂ (association of ideas) ವಿಚಾರಗಳ ನಿಯತಾಕಾರಗಳೂ ಏರ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಈಗ ನೈಸರ್ಗಿಕಭಾವನೆಯಿಲ್ಲದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಈ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಮೊದಲು ಹೇಗೆ ಹೊಳೆದವೆಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸ್ಪೆನ್ಸರನ ವಿವರಿಸಿಲ್ಲ. ಈ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಈಗ ಅವಶ್ಯವೆಂದು ಕಾಣುವ ತತ್ತ್ವಗಳು ಅಗಣಿತವಾದ ತಲಾಂತರಗಳಿಂದ ವಂಶಾನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಬಂದವಾದರೆ ಅವು ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕೆಂಬುದೇನು ?

ಜ್ಞಾನವು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅದು ನಿಯಮವೆಂಬುದೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದುಗೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದದ್ದನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿದು

ಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ ; ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಮೂಲಕಾರಣವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸುವದಾಗಲಿ ವೈಧರ್ಮ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಮೂಲಕಾರಣಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಬಹುದು ; ಸಾಪೇಕ್ಷವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅನಂತಾತ್ಮವು ಬೇಕು. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವು ಪರಸ್ಪರಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ತಾವೇ ವಿಶ್ವಾತ್ಮನಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದವು. ನಾವು ಅದನ್ನು ಅರಿಯಲಾರೆವೆಂಬುದರಿಂದಲೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲ, ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಕೊನೆಯ ಭಾವಗಳಾದ ಆಕಾಶ, ಕಾಲ, ಭೂತದ್ರವ್ಯ, ಚಲನೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾರೆವೆಂಬಿದರಿಂದಲೂ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ, ಆದರೂ ಅದು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ ಅದನ್ನು 'ಶಕ್ತಿ' ಎಂಬ ಸಂಕೇತದಿಂದ ಕರೆಯಬಹುದು.

ಶಕ್ತಿಯು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಚಲನೆಯ ತೋರಿಕೆಯಾಗುವದೇ ಅದರ ಮೂಲವು. ಶಕ್ತಿಯು ಇರುವದರಿಂದಲೂ (energy) ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು, ಭೌತಿಕದ್ರವ್ಯ ಎಂದು ಎರಡು ಬಗೆಯಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವಿಕಾಸವೇ ವ್ಯಾಪಕ ನಿಯಮವು concentration, differentiation determination

ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರತಿಮೆಗಳಲ್ಲ, ನಕಲುಗಳಲ್ಲ, ಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲ ; ಸಂಜ್ಞೆಗಳು ಮಾತ್ರ ರೇಖಾರೂಪಾಕ್ಷರಗಳಂತೆ (Rational utilitarianism :-) ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ತೆಗೆದ ವಿಷಯಗಳೇ ಆಧಾರ

೧೧೪. ಥಾಮಸ್ ಹಿಲ್ ಗ್ರೀನ್ (Thomas Hill Green) ೧೮೩೬-೧೮೮೨

ಮಾನವನು ಚಿದಾತ್ಮರೂಪನು, ಕೇವಲ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಶಿಶುವಲ್ಲ. ಪ್ರಾಕೃತಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಕೃತಿವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ, ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಆತ್ಮವಿಚಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಅದರ ಆವಿಷ್ಕಾರವೇ (expression) ದೃಶ್ಯಗಳು. ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವವಾದಿಗಳೂ ವಿಕಾಸವಾದಿಗಳೂ ಕಾರಣವನ್ನೇ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆ ತತ್ತ್ವವಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಇರಲಾರದು. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅನೇಕಾತ್ಮಕವಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವವಿದೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯದಂತೆ ಅದನ್ನು ಕಾಣಬೇಕು.

ಮಾನವನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಕ್ರಿಯಾರೂಪನು ದೃಶ್ಯಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಸಂಬದ್ಧನಲ್ಲ. ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಆದಿ ಇಲ್ಲ. ಅದು ವ್ಯಾಪಕಚೇತನದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ. ಅದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮನ್ನು ವಿಷಯಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಪ್ರತ್ಯಯಗಳೂ ವೇದನೆಗಳೂ ಅಲ್ಲದೆ ಅವುಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನು ಬೇಕು, ತನಗೆ ಉತ್ತಮಸ್ಥಿತಿಯೊಂದು ಬರುವದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದಲೇ ನೀತಿಕರ್ತೃವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ನೀತಿಕರ್ತೃವಿಗೆ ಮೆಚ್ಚಾದದ್ದೇ ನೈತಿಕಪುರುಷಾರ್ಥ.

೧೧೫. ಎಫ್.ಹೆಚ್. ಬ್ರೇವ್ಲಿ (F.H. Bravly ೧೮೪೬)

(1) ತೋರಿಕೆಗಳು, ಪರಮಾರ್ಥವೂ

(2) ಅನುಭವ (Experience) ಸಾಕ್ಷಾದನುಭವದಿಂದ Absolute ಜ್ಞಾನ. ಬರಿಯ ವಿಚಾರವು ಅಶಕ್ತ.

ಕೇವಲ ವಿಚಾರವೆಂಬ ರೂಪವು ಹೋಗುವಂತೆ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ, ಭಾವನೆಯು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೃಪ್ತವಾಗುವಂತೆ ಆದರೆ, ಸಂಕಲ್ಪವು ಪೂರ್ತಿಯಾದರೆ ಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಜವೆಂಬುದು (truth) ಅನುಭವದ ಒಂದು ರೂಪವಿಶೇಷ (aspect). ನಿಜವಾಗಿ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರುವದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯಾಕಾರವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿವರವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಅರಿಯುವದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಿಜವು ಪೂರ್ಣವೇ ಆದರೂ ಅಪೂರ್ಣವೇ.

(3) ಪ್ರಕೃತಿಯು ಮುಖ್ಯಗುಣಗಳ ಸಂಘಾತಮಾತ್ರವೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಜೀವ ಕಳೆಯಿಲ್ಲದೆ ಸೌಂದರ್ಯವು ಹುಟ್ಟಲಾರದು ; ಅಮುಖ್ಯಗುಣಗಳು, ಸುಖದುಃಖ ಗಳು ಭಾವನೆಗಳು, ಸೌಂದರ್ಯ - ಇವುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಬೇಕು. ಮಾನಸ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಆಧಿಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಕಲ್ಪನಾಮಾತ್ರವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆ. ಜೀವ, ಶರೀರ, ಎರಡೂ ವಿಕಲ್ಪಗಳು, ತೋರಿಕೆಗಳು, ಪರಮಾರ್ಥದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿ ವಿಶೇಷಗಳು (aspects). ವಿಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಆಗಲಿ ಭೌತದ್ರವ್ಯವಾದರೂ ಆಗಲಿ ಅಪೂರ್ಣ ವಾದವುಗಳೇ. ಪರಮಾರ್ಥವು ಪೂರ್ಣವಾದ ಅನುಭವವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆಂದರೆ ಏಕಜೀವ ವಾದ ವುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಾದನುಭವದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣಪರಮಾರ್ಥವೇ ಸೇರಿರು ತ್ತದೆ ; ಪೂರ್ಣವೆಂಬುದು ವಿಶೇಷ್ಯವಿಶೇಷಣಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿದೆ, ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನಾ ನುಭವವೆಂಬುದು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿಶ್ವವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪೂರ್ಣಾನುಭವವೆಂಬುದು ಈ ಅನುಭವದ ಪರಿಪೂರ್ಣರೂಪವೇ. ನನ್ನ ಅನುಭವವೆಂಬುದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿ ಯಿಂದ ನನ್ನ ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಆದರೂ ನನ್ನ ವಿಶೇಷಣ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಆತ್ಮನೆಂಬುದು ಪರಮಾರ್ಥದ ಕಾರ್ಯವು ದೃಶ್ಯಮಾತ್ರ ; ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅನುಭವವೆಂಬುದು ಅದರ ಕಾರ್ಯ ಹೇಗಾದೀತು ? ಅನುಭವವು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಜೀವರುಗಳಿಂದಾ ಗಿರುವದೂ ಅಲ್ಲ ಅದು ಪುರುಷರೂಪವಲ್ಲ, ಅತಿಪುರುಷನಾಗಿರುತ್ತದೆ. ತನ್ನೊಳಗಿ ರುವ ವಿವರಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಅದು ಅತೀತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೧೧೬. ಜೋಸಿಯರಾಯ್ಸ್ (Josiahrayce (೧೮೫೫)

ಜೋಸಿಯರಾಯ್ಸ್ - ಹಾರ್ವರ್ಡ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯ

ಪೀಠವನ್ನಲಂಕರಿಸಿದ ಜೋಸಿಯರಾಯ್ಸ್ ಎಂಬಾತನೇ ಅಮೇರಿಕದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ ವಾದದ ಪುರುಷನು.

ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಮಯವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬಾರದ ಅಂಶಗಳೇ ಇಲ್ಲ, ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥವೆಲ್ಲ ವಿಜ್ಞಾನಮಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ, ನಮಗೆ ತೋರುವ ವಿಜ್ಞಾನಚಕ್ರವನ್ನೇ ನಾವು ನೀತಿಗೆ ಸೂತ್ರವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನೇ ಭೌತದ್ರವ್ಯಪ್ರಪಂಚವೆನ್ನುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವಂತೆ ಹೊರಗೆ ವಿಷಯವೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿಲ್ಲವೆ ? ಎಂದರೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದೂ ವಿಜ್ಞಾನ ಮಯವೇ. ಜ್ಞೇಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದೂ ವಿಜ್ಞಾನಮಯವೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಅದು ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಕಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಆ ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಜ್ಞಾನ ಮಂಡಲವೇ ಪ್ರಪಂಚವು, ನಾನು ಮನಸ್ಸಾಗಿರುವದರಿಂದ ನನಗೆ ಮನಸ್ಸುಗಳು ತಿಳಿಯು ತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಅಜ್ಞಾತವೇ ಆಗಿರುತ್ತಿತ್ತು ಅಜ್ಞಾತವೊಂದು ಇದೆ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ವಿಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೆಜ್ಜೆ ಇಡುವದಕ್ಕೇ ಆಗವಂತಿಲ್ಲ, ಆಗಬೇಕೆಂದು ಇಚ್ಛೆಪಡಬೇಕಾದ್ದೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮಿಕ್ಕ ಮನಸ್ಸುಗಳೂ ನಿಜವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತೇ ಒಂದು, ಒಂದೇ ಆತ್ಮನ ಜಗತ್ತು ; "ಅದೇ ನೀನು" ವಿಷಯ ರೂಪವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮವು ಯಾವದೋ ಅಪೂರ್ಣರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಿಜವನ್ನು ಅರಿಯುವದು ಈ ಅಂತರಾತ್ಮನೇ ಅವಯವಿಯಾಗಿ, ವಿಚಾರಕನಾಗಿ, ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತನ್ನೊಳಗೆ ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಒಂದೇ ಒಂದು ಆತ್ಮವಿದೆ, ಆದೇ logos ಶಬ್ದಬ್ರಹ್ಮವು, ಸಂಶಯಭೇದಕವಾದ ಸರ್ವಜ್ಞವು. ಈ ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವದೆಂದರೆ ಇದೇ ; ಇದು ಜ್ಞಾನರೂಪವಾಗಿದೆ, ಯುಕ್ತಿ ಬದ್ಧವಾಗಿದೆ, ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿದೆ, ಗುಹ್ಯವಾಗಿದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇದರ ಮರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ಪರಮಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಗೊತ್ತು, ಇದು ಅನಂತವಾಗಿದ್ದು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನನ್ನು ಮೀರಿ ಅದನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಕನಿಷ್ಠಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಪುರುಷನಾಗಿದೆ. ನಮಗಿರುವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜ್ಞಾತೃ, ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯವಾದ ಜ್ಞಾನವು, ಪ್ರಕೃತಿರೂಪವು ಆತ್ಮರೂಪ ; ಭೌತಿಕ ಪ್ರಪಂಚ - ನೈತಿಕಪ್ರಪಂಚ ದೇವರೂಪ ಮಾನುಷರೂಪ ; ಅದೃಷ್ಟ-ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ - ಈ ದ್ವಂದ್ವ ಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಕಾಲಾತೀತದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಕಾಲದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿಯತಿಯೂ ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಮೇಲಿನ ವಿಚಾರವನ್ನು (Spirit of modern philosophy) ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ. (World and the individual) ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿದೆ. ಈಚಿನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಕಲ್ಪ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವೇನೆಂದರೆ.

(೧) ನಮ್ಮ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಿಜ್ಞಾನದ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆ (೨) ಈ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಸಂಕಲ್ಪ ಅಥವಾ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ಣತೆ (೩) ಇನ್ನೂ ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲವೆಂಬಂಥ ವ್ಯಕ್ತಿಜೀವನ.

ನೀತಿಯು (loyalty) ಭಕ್ತಿಯ ಭಕ್ತಿ. ಯಾವದರಿಂದ ಅತ್ಯಂತವಾದ ಭಕ್ತಿಯು ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಭಕ್ತಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಕ್ತಿ ಎಂಬುದು ವಿಶ್ವದ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ ಎಂಬಿದನ್ನು ಅಡಕಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಈಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವನ್ನೂ ಯುಕ್ತಿವಾದವನ್ನೂ ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವವರು ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಮಾನವನಿಗೆ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲೇ ಆರದೆಂದು ಕೆಲವರು (೧) ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಗಳ ವಿಷಯವೇ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಕ್ಷೇತ್ರ ; ಅದು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಂಕಲ್ಪದ ಅಡಿಯಾಳಾಗದು. ಅದರ ನಿರ್ಣಯಗಳು ಬರಿಯ ಸಂಕೇತಗಳು (symbols) ಸಮಯಾಚಾರದ ಸಂಜ್ಞೆಗಳು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಗುರುತುಗಳು ತತ್ತ್ವದ ಆಸನ್ನಮಾನಗಳು (೨) ಭಾವನೆ, ನಂಬಿಕೆ ಶುದ್ಧಾನುಭವ, ಸಾಕ್ಷಾದನುಭವ ಸಂಕಲ್ಪ, ಅನುಭವ - ಇವುಗಳಿಂದಲೇ ನಾಸ್ತಿಕ್ಯವನ್ನು ಪರಿಹಾರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕೆಂದು ಕೆಲವರು. (೩) ಯುಕ್ತಿಬದ್ಧ ಬುದ್ಧಿಯು ಇರಬೇಕಾದದ್ದು, ಏಕತ್ವವಾದವೂ ವಿಷಯಿತ್ವ ವಾದ (ಅಹಂಬ್ರಹ್ಮವಾದ) ವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ ; ವಿಭಜನ (analysis) ಪದ್ಧತಿಯೇ ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮ, ಅನೇಕತ್ವವೂ, ಬಾಹ್ಯಾಸ್ತಿತ್ವವೂ ಅದರ ಫಲಿತಗಳು ಎಂದು ಕೆಲವರು (೪) ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚವು ಮಾನಸಿಕವಲ್ಲ, ಸ್ವತಂತ್ರವೇ. ಮನಸ್ಸೆಂಬುದು ವಿಕಾಸಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಒಂದು ತತ್ತ್ವವು ಎಂದು ಕೆಲವರು.

೧೧೭. ಅರ್ನ್ಸ್ಟ್ ಮೆಚ್ (Eronst Mach) ೧೮೩೮ :-

ಇಂದ್ರಿಯ ವೇದನೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಪಂಚವು, ಸ್ವಾರ್ಥವಸ್ತುವೆಂಬುದು ಭ್ರಾಂತಿ, ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವವೇ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಆಧಾರ. ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕುವ ವೇದನೆಗಳನ್ನು ಇನ್ನಿಲ್ಲವೆಂಬಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪದವರೆಗೂ ವಿಭಜಿಸಿ ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವದೇ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕೆಲಸ

hypothesis : ಕೃತ್ಯಾಚಿಂತೆಗಳು ಮೊದಲು, ಆಮೇಲೆ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ, ಅನುಭವದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದದ್ದು.

ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು, ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು, ಸಂಘಾತಗಳಿಗೆ ನಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ವಿಚಾರಸಂಕೇತಗಳು, ಭೌತಿಕದ್ರವ್ಯವೂ ಮನಸ್ಸೂ ವೇದನಗಳೇ, ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿ ಅರಿವಾಗಿರುವದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಯೂ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅಚ್ಚೊತ್ತಿದಂತೆಯೇ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಶರೀರವನ್ನವಲಂಬಿಸಿರುವ ವೇದನೆಗಳು ಮನಃಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ

ಗಳು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿದಂತೆ ಪ್ರಕೃತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯವಸ್ತುಗಳಿಂದ ವೇದನೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಅವು ವೇದನೆಗಳ ಗುರುತುಗಳು.

ಜ್ಞಾನವು ಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಸಾಧನ, ಅದು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವಂಥ ಪ್ರಪಂಚಭಾವನೆಯೊಂದನ್ನು (worldview) ಏರ್ಪಡಿಸಿದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಶರೀರ, ಅಹಮಾತ್ಮ, ಪರಮಾಣುಗಳು, ಶಕ್ತಿಗಳು, ನಿಯಮಗಳು ಎಲ್ಲವೂ ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಏರ್ಪಾಡುಗಳು. ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಉಂಟುಮಾಡಿದರೆ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಫಲವಾಯಿತು.

ಅನುಭವ ಮಾತ್ರ (super experience) ಶುದ್ಧಾನುಭವವೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತ್ಯಾನುಭವಗಳೆಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸಮಾನವಾಗಿರುವದು. ತರ್ಕಶುದ್ಧವಲ್ಲದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವದೇ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕರ್ತವ್ಯ. ಮೊದಲು ಜನರಿಗೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಭಾವನೆಯಿತ್ತು. ವಿಚಾರ, ಭಾವನೆ ಸಂಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಉತ್ಸೃಷ್ಟಿ (Intrajection) ಬಾಹ್ಯ, ಮಾನಸ, ವಿಷಯ ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಅದು ಕೆಟ್ಟುಹೋಗಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ತಿರುಗಿದೆ. ಈ ಉತ್ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತೆಗೆದರೆ ಶುದ್ಧಾನುಭವಮಾತ್ರವು, ಸರಿಯಾದ ದೃಷ್ಟಿಯು ಸಿಗುವದು.

೧೧೮. ವಿಲಿಯಮ್ ಜೇಮ್ಸ್ (೧೮೪೨-೧೯೧೦) :-

''ಮನುಷ್ಯನವರೆಗಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮೂಲ ನೆಬ್ಯೂಲ್ (nebule) ಅಥವಾ ಅನಂತಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವದಿಂದಾಗಿದ್ದರೆ ನೈತಿಕಜವಾಬ್ದಾರಿಯೆಲ್ಲಿ ? ಕರ್ತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಲ್ಲಿ ? ಪುರುಷನು ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿ ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬುದೆಲ್ಲಿ ? ಅವಶ್ಯಕತೆ ಅನ್ಯಾಶ್ರಯ ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು, ನವತೆ, ಪ್ರಯಾಸದ ಹೋರಾಟ - ಇವೆಲ್ಲ ಎಲ್ಲಿ ?'' ಮೂಲವಸ್ತು ಭೌತಿಕವಾಗಿರಲಿ, ಚೈತನ್ಯವಾಗಿರಲಿ, ಮನುಷ್ಯನು ಅದರ ಕೈಗೊಂಬೆಯೆನಿಸಿಬಿಡುವದಿಲ್ಲವೆ ?

ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದ (pragmatic) ಪ್ರಾಮಣ್ಯವೆಂದರೆ ಅದರಿಂದೇನಾಗುವದು ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಕಿದರೆ ಆಯಿತು. ನಿಜವಿದ್ದರೆ ಸಾಲದು, ಕೆಲವು ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಅದು ಸಾಧನ ಅಷ್ಟೆ. ಜ್ಞಾನವು ಜೀವನಕ್ಕೆ, ಜೀವನವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕಲ್ಲ, ಈ pragmatic ಅಥವಾ Instrumental ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸಿ ವ್ಯವಹಾರದ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಈತನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಕಾರ್ಮಿಕರ ಅವ್ಯಾಹತತ್ವ ಸಂವಾದಯೋಗ್ಯತ್ವ ಇವುಗಳೂ ಸೇರಬಹುದು. ಇದು ನಿಜವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಉಪಯೋಗವಾಗಿದೆ ಅಥವಾ ಉಪಯೋಗವಾಗಿರುವದರಿಂದ ನಿಜವಾಗಿದೆ. ''ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿಜವು (ಪ್ರಮೆ)ಯಿಂದ ನಮಗೆ ಆದಷ್ಟೂ ಹೆಚ್ಚಿನ

ಸಮಾಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಮೆಗೂ ಈಗಿನ ಪ್ರಮೆಗೂ ಹೊಂದು ಗಡೆಯಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಅತ್ಯವಶ್ಯ''. ಆದರೆ ಪ್ರಮೆಯಾಗಿರಬೇಕಾದರೆ ತರ್ಕಕ್ಕೇ ಅಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಬೇಕು. ನೈತಿಕಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಅನೇಕತ್ವ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ವ್ಯಕ್ತಿವಾದ, ತಟಸ್ಥೇಶ್ವರವಾದ ಇವೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ಸಂಕಲ್ಪವು ಈ ಭಾವನೆಗಳನ್ನೇ ನಂಬುತ್ತದೆ (ಇವುಗಳನ್ನು ಬದುಕಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಗಳೆದಿರುವದು.) ನಿರಪೇಕ್ಷ ಸತ್ತಾವಾದಕ್ಕೂ ಅರ್ಥವಿದೆ, ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿಯೂ ಕೆಲಸಮಾಡಬಹುದು ; ಅನೇಕತ್ವಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಪ್ರಾಗ್ಮೆಟಿಕ್ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಒಗ್ಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥಿಂಥ ವ್ಯಾಪಾರಗಳೇ ಆಗಬೇಕೆಂದು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರೂ ಕೆಲಸಮಾಡಿದರೆ ಅನೇಕತ್ವವಾದದ ಪ್ರಪಂಚವು ಬದುಕುವದು.

ಯಾವಯಾವದು ಯುಕ್ತಿಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ನಿಜವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ ; ಅನುಭವವಿದ್ದದ್ದೆಲ್ಲವೂ ನಿಜವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಪ್ರತ್ಯಯಾತ್ಮಕ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವ ಮುಂಚೆ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಅನುಭವವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಆಮೇಲೆ ಈ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತದೆ.

ವಿಜ್ಞಾನದ ಶಾಸ್ತ್ರದ ತಿಳಿವು ನಿಜವನ್ನು ವಿರೂಪಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ; ಇಂದ್ರಿಯಾನು ಭವವು ಇದ್ದಂತೆ ತಿಳಿಸಲಾರದು. ಮಾನವನ ನೈಸರ್ಗಿಕಾನುಭವವೇ ನಮಗೆ ಪ್ರಮಾಣವು. ಅದು ವಶವಾಗುವದು ಕಷ್ಟ ಇದು ನಾನಾತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಏಕತ್ವವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ವೇದನೆಗಳಿವೆಯೆಂಬುದೂ ತಪ್ಪು. ಅವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುತ್ತವೆಯೆಂಬುದೂ ತಪ್ಪೆ. ಮನಸ್ಸೆಂಬ ಸಂಯೋಜಕದ್ಯಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸು ವದೇ ಅನವಶ್ಯ. ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬುದು ವೇದನೆಗಳ ಪ್ರವಾಹ, ವೇದನೆಗಳಿಗೆ ಅಥವಾ ಅವುಗಳ ನಕಲುಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ, ಹಿಂದಿನ ತತ್ತ್ವಗಳು - ಇವೆಲ್ಲ ಸೇರಿ ಇರವು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಜ್ಞಾನಾಕಾರಗಳೂ ಸಾಕ್ಷಾದನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರ ವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ದೃಶ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಅವು ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಭಾವಗಳೂ ವಸ್ತುಗಳೂ ಶುದ್ಧ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವ, ವಿಚಾರಯುಕ್ತಾನುಭವ - ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವದು ಪರಮಾರ್ಥ ವೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಜೇಮ್ಸನ ಮನಸ್ಸು ಹೊಯ್ದಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ, ಎರಡನೆಯದು ಮೊದಲ ನೆಯದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವದೆಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರಬಹುದು. ಇಂದ್ರಿಯ ವೇದ್ಯವಾದ ತತ್ತ್ವವಿದೆ. ಅದರ ವಿಷಯವಾದ ನಿಜವು ಮಾತ್ರ ಬಹು ಮಟ್ಟಿಗೆ ನಮ್ಮ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ದೃಶ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಸ್ವಾರ್ಥವಸ್ತುವೆಂಬುದು ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲ. ಶುದ್ಧವಾದ ಅನುಭವವೆಂಬುದು ವಿಷಯಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದು ಆಮೇಲೆ ಅರಿವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಸಂಪೂರ್ಣ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವವಾದದಿಂದ ಅನೇಕತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ ; ಜಡ, ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧ ಪ್ರಪಂಚವು ಸಿದ್ಧಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ನೈತಿಕೇಷ್ಟಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಏಕತ್ವವಾದವೂ ಬರಿಯ ತರ್ಕವಾದವಲ್ಲ ; ಅದು ಕೆಲವರ ಸೌಂದರ್ಯಭಾವನೆಗಳಿಗೂ ಧ್ಯಾನಭಾವನೆಗಳಿಗೂ ತೃಪ್ತಿಕರವಾಗಿರು ತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನವೇತಕ್ಕೆ ಆಗಿದೆ ? ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ, ದುಃಖವೆಂಬುದೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ ; ವಿಕಾರ ವೆಂಬುದು ಹೇಗಾಯಿತೆಂಬುದು ಅದರಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತಾಗುವದಿಲ್ಲ ; ಅದು ಅದೃಷ್ಟವಾದ (fatalistic) ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕತ್ವವಾದದಲ್ಲಿ ಅನುಭೂತವಿಷಯಗಳು ಹೇಗೆ ಕಾಣುತ್ತವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸರಿಯೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಕರ್ತೃತ್ವಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಹಾಗೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಮಾರ್ಪಾಡು ಹೊಸ ಪರಿ (novelty) ನಿರುಪಾಧಿಕ ಘಟನೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಅನೇಕತ್ವವಾದವು ಚಿಕಿತ್ಸಕವಾಗಿದೆ. ಒಂದೊಂದು ಭಾಗವೂ ತನ್ನ ತನ್ನ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಬದುಕಿಸ ಬಹುದು (ಅದರ ಯೋಗಕ್ಷೇಮವನ್ನು ನೋಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ, ಇದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯ ನಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿರುತ್ತದೆ.

ಸೇಶ್ವರವಾದವೇ ನಮ್ಮ ಭಾವನಾಸ್ವಭಾವಕ್ಕೂ ಸಂಕಲ್ಪಸ್ವಭಾವಕ್ಕೂ ಮೆಚ್ಚಾ ಗಿರುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಸಹಾನುಭೂತಿಯಿಂದ ಸಹಾಯಮಾಡ ಬಲ್ಲ ನಮ್ಮ ಮಹಾಸಖನು ಈಶ್ವರನು ; ನಮ್ಮಂತೆ ಜ್ಞಾತೃವೂ ಪುರುಷನೂ ನೀತಿ ಬದ್ಧನೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಅವನೊಡನೆ ನಾವು 'ಸಂಭಾಷಣೆ' ಮಾಡಬಲ್ಲೆವು. (communism) ಇದು ಕೆಲವು ಅನುಭವವಿಶೇಷಗಳಿಂದ (sudden conversion, faith care) ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜ, ಆದರೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ದರ್ಶನವನ್ನೂ ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಶ್ರದ್ಧೆಯೇ (will to believe) ಅವುಗಳಿಗೆ ಮೂಲ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ರುಜುವಾತು ಮಾಡವುದಕ್ಕೆ, ಖಂಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯಾವದು ಆಗುವದಿಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ನಂಬುವ ಸಂಕಲ್ಪವೇ ಧರ್ಮದ ಸಾರವು.

೧೧೯. ಜಾನ್ ಡ್ಯೂಇ (Johan Dewey ೧೮೬೯):-

ಈತನು ಹಿಂದಿನ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಿಂದಿನ ಪದ್ಧತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಆಚೆಗೆ ರಹಸ್ಯವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯು ವದೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅತೀತವಾದ ಯುಕ್ತ್ಯಾಕೃತಿಗಳ ಸಾಧನವನ್ನು ಆ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸುವದೂ ಆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಬುದ್ಧ್ಯಂಶಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣ (Logitive side of human nature) ವಾಗಿ ಹೊರಗೆ

ಪ್ರಪಂಚವು ಇದೆಯೆಂದೂ, ನಿಯಮವಾದ ಕೆಲವಸ್ತು (element) ನಿಯಮವಾದ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ಕೂಡಿಇರುವವೆಂತಲೂ ತಿಳಿಯುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಮಾನವನಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ, ರಾಗದ್ವೇಷಗಳೂ ಇವೆ ; ಇವು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ (epiphenomena) ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಗಳಲ್ಲ, ಆಂತರಿಕ ಮುದ್ರೆಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅರಿತವನ ಕಾರ್ಯಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಭಾವನಾವಿಶೇಷಗಳಿರುವವರೂ, ಸಂಕಲ್ಪವುಳ್ಳವರೂ ಆದ ನಿಜವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮರನ್ನು ಬರಿಯತೋರಿಕೆಯೆಂದು ಕೆಲವರು ಭಾವಿಸುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯಯತ್ನಗಳು ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅವನ ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ಅವನು ನಿತ್ಯವಾಗಿ ಮೀರಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆತನ ಅಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನಗಳೂ ನಿತ್ಯವಾಗಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವಶ್ಯಕತೆ, ಅನಿಶ್ಚಯ, ಆರಿಸುವಿಕೆ, ಹೊಸಪರಿಯಾಗುವದು ಒಟ್ಟು ನಾಲ್ಕು - ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಪರಮ ಮೂಲತತ್ತ್ವಗಳನ್ನೂ ಪರಮಧ್ಯೇಯಗಳನ್ನೂ (finalists) ವಿತರಿಸುವದು ತತ್ತ್ವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕರ್ತವ್ಯವಲ್ಲ. ವಿವಾದಗಳ ಸಾರವೇನು ? ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದವರಾರು ? ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂದರೇನು ? ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳುವದೇ ತರವಲ್ಲ. ವಿಕಾಸವಾದಿಯಾದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಯು ಕೇಳಬಹುದಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಯಾವವೆಂದರೆ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಜೀವಂತ, ನೈತಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು - ಇವುಗಳನ್ನು ಕೇಳಬಹುದು. ಇಂಥಿಂಥ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿ ಅಥವಾ ವಾದವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಯಾವ ಘಟನೆಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ ? ಇಂಥಿಂಥ ಜೀವರನ್ನು ಈಗ ಹೇಗೆ ರೂಪಿಸುತ್ತಿದೆ ? ನ್ಯಾಯವನ್ನೂ ಸುಖವನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ಉತ್ತಮ ರೀತಿ ಯಾವದು ? ಅವುಗಳನ್ನು ಅಜಾಗರೂಕತೆಯಿಂದ ಅಥವಾ ಅನಾದರದಿಂದ ಹೇಗೆ ಹಾಳುಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ ? ಇವೆಲ್ಲ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ವಿಶ್ವವೆಲ್ಲ ವಿಜ್ಞಾನಮಯವಾಗಿ ಯುಕ್ತಿಬದ್ಧವಾಗಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿದರೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದದ್ದರ ಮೇಲೆ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಹೇರಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿ ಆಗುತ್ತಿದೆ, ನಾವು ಅದರ ರಚನೆಗೆ ಸಹಾಯವಾಗಬೇಕು. ನೈತಿಕರಾಜಕೀಯಪರೀಕ್ಷೆಯ ಕ್ರಮವೇ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು.

ವಿಚಾರವೆಂದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೇ, ಅದಕ್ಕೆ ಹೊರಗಿನ ಘಟನೆಗಳೇ ವಿಷಯ. ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವೇನು ? ವಿಚಾರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಕ್ರಿಯೆ ಏನು ? ಎಂಬುದ ರಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಯಾಥಾರ್ಥ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು. ಈಗ ಇರುವದೇನು, ಮುಂದೆ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುವದೇನು ? ಇವೆರಡಕ್ಕೆ ಇರುವ ಘರ್ಷಣೆಯನ್ನು ತೆಗೆದು ಹಾಕುವದಕ್ಕೆ ವಿಚಾರವೇ ಕರಣ (instrument). ಮಾನವನ ಆಶೆಯನ್ನು ಪೂರ್ತಿ ಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನೂ ಸುಖವನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವು. ಈ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಯವಾಗುವದೇ ಫಲವು. ಈ ಜಯವೇ ಇದರ ಒರೆಗಲ್ಲು. ನಮ್ಮ

ವಿಜ್ಞಾನಗಳು, ದೃಷ್ಟಿಭೇದಗಳು, ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು, ಕಲ್ಪನೆಗಳು ನಂಬಿಕೆಗಳು ಜಯಶೀಲವಾಗಿ ಹೊಂದಿಗೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದರೆ ಅವು ನಿಜ. ನಮ್ಮ ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗಿ ಬರುವವರೆಗೂ ಅವನ್ನು ನಾವು ಮಾರ್ಪಡಿಸುತ್ತಲೇ ಇರವೆವು, ಅವುಗಳನ್ನು ನಿಜವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ, ಸಂಪಾದಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವವೇ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು. ಅದು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಕಾರಣವಲ್ಲ ; ಆಧಾರವಲ್ಲ ; ಅದೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು.

ಸಂಕಲ್ಪವೇ ವಿಚಾರಪ್ರಚೋದಕವು, ವಿಚಾರವು ಪುರುಷಾರ್ಥಸಾಧನಕ್ಕೆ ಕರಣವು. ಸ್ಥಿರವಾಗಿರುವ ಪರಮಾಣುಗಳು, ಈಶ್ವರ - ಇವಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿರುವದು ನಮ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ, ಆವಶ್ಯಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯೆಂಬುದೇ ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಕಲ್ಪನೆ (working hypothesis) ಎಂಬ ರೂಪವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ನಂಬಿಕೆಗಳು ಅತ್ಯಂತಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಅತ್ಯಂತ ಪರಮಾರ್ಥ (metaphysical) ವಾದವುಗಳು. ಮಾನವನ ವಿಜ್ಞಾನವು ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಬೆಳೆದಿರುತ್ತದೆ. ನಂಬಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಗರ್ಭಿತವಾಗಿರುವ ಅರ್ಥ, ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧ ಇವುಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆಡೆವಲು ಅವುಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಕ್ರಮಬದ್ಧ ಸಾಧನವಿಶೇಷವು (organised technique) ನಂಬಿಕೆಗಳಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥವು ರೂಪಾಂತರವಾಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ ; ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ನಮ್ಮ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡುವವೆಂಬ ಅಂಜಿಕೆಗೆ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಮೆಚ್ಚಿಕೆಗಳನ್ನು ನಿಜವಾದ ಇರವಿಗೆ ರೂಪಾಂತರಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಪಂಚವು ಆಗುತ್ತಲೇ ಇದೆ ; ಈ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ ಜೀವರುಗಳ ವಿಚಾರವೂ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ. ಅರಿಯುವದೊಂದೇ ನಿಜವಾದ ಅನುಭವವಲ್ಲ. ಯಾವದೇ ಆಗಲಿ ಯಾವ ರೂಪದಿಂದ ಅನುಭೂತವಾಗುವದೋ ಆ ರೂಪವೇ ಅವುಗಳ ತತ್ತ್ವ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವದನ್ನು ನಾವು ವಿವರಿಸಬೇಕೋ ಅದರ ಅನುಭವವು ಹೇಗೆ ಹೇಗೆ ಆಗುವದೆಂಬುದನ್ನೇ ವಿವರಿಸಬೇಕು.

೧೨೦. ಫ್ರೇಡರಿಕ್ ನೀಟ್ಶೆ (Fredarich Nietzche) ೧೮೪೪-೧೯೦೦:-

ಅತೃಪ್ತಿಯ ಮೊಟ್ಟೆಯೆಂದೇ ಈತನನ್ನು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಇತಿಹಾಸದ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಈ ಯುಗದ ದೌರ್ಬಲ್ಯವೆಂಬುದು ನೀಟ್ಶೆಯ ಮತ. ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಮಾನವನು ಭಾರವಾದ ಪುರಾತನವಿಚಿತ್ರಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ (Values) ಪುರಾತನರ ಅರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಬೆನ್ನಮೇಲೆ ಹೊತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಹಿಂದಿನ ಅರ್ಥವಿಶೇಷಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ರೂಪಾಂತರಗೊಳಿಸುವದೇ (Transforming all values) ತತ್ತ್ವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕೆಲಸ.

ಸಂಕಲ್ಪವೇ ನಮ್ಮ ಇರವಿನ ತತ್ತ್ವವು ; ಇದು ಬದುಕಿರುವ ಸಂಕಲ್ಪ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅಧಿಕಾರದ ಸಂಕಲ್ಪ. ಜೀವನವೆಂದರೆ ತುಂಬಿತುಳುಕುವ ಅಧಿಕಾರದ ಆಕಾಂಕ್ಷೆ . ಈ ಮಹಾನೈಸರ್ಗಿಕ ವಾಸನೆಯು ಒಳ್ಳೆಯದೇ. ಈ ತತ್ತ್ವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಜ್ಞಾನ, ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರದ, ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಪ್ರಮಾಣದ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾನೆ. ಬುದ್ಧಿ ಎಂಬುದು ಬದುಕಿ ಅಧಿಕಾರವುಳ್ಳವನಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಸಾಧನಮಾತ್ರ. ಅದು ಶರೀರವು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಅಲ್ಪಮತಿ ; ಶರೀರವೂ ಅದರ ನಿಸರ್ಗವಾಸನೆಗಳೂ 'ಮಹಾಮತಿ' ಗಳು. ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜ್ಞಾನ ಕ್ಕಿಂತಲೂ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನಮತಿಯಿದೆ. ಜೀವನವನ್ನು ರಕ್ಷಣೆಮಾಡಿ ಮುಂದು ವರೆಯಿಸುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬೆಲೆ ; ಕುಲ (species) ವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿ ಬೆಳೆಯಿಸುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಬೆಲೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯೂ ಸಮ್ಯಜ್ಞಾನದಷ್ಟೇ ಅವಶ್ಯ. ತಪ್ಪುಭ್ರಾಂತಿ ಗಳಿಗಿಂತ ಸಮ್ಯಜ್ಞಾನವು ಮೇಲೆಂಬುದು, ನಿಜಕ್ಕಾಗಿ ನಿಜವನ್ನು ಹುಡುಕುವದು ವಿಪರೀತಮತಿ, ಒಂದು ವಿಧವಾದ ರುಗ್ಣಸ್ವಭಾವ. ಇದೊಂದು ಬಗೆಯ ತಪಸ್ಸು ಎಂದರೆ ಜೀವನವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವದಿದು.

ವ್ಯಾಪಕಪ್ರಮೆ (universal truth) ಎಂಬಿದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಇಂಥ ಪ್ರಮೆಗಳೆಂದು ಜನರು ಹೇಳಿರುವದೆಲ್ಲ ತಪ್ಪುಗಳೇ. ವಿಚಾರವೆಂದರೆ ತಪ್ಪುಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಅನಾದರಮಾಡಿ ಹೋಲಿಕೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವದೇ ಅದರ ಕೆಲಸ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಪರಮಾರ್ಥದ ಮಿಥ್ಯೆಚಿತ್ರವಾಗಿದೆ. ಶಾಶ್ವತವಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ. ದ್ರವ್ಯವಿಲ್ಲ, ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಉದ್ದೇಶವೆಂಬುದಿಲ್ಲ ; ನಮ್ಮ ಸುಖಕ್ಕಾಗಲಿ ನೀತಿಗಾಗಲಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಲಕ್ಷ್ಯಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಹೊರಗೆ ನಮಗೆ ಸಹಾಯಮಾಡುವನೆಂಬ ಈಶ್ವರ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಶಕ್ತಿಗೆ ಸಾಧನವು, ಜ್ಞಾನದ ಕರಣಗಳು ಬೆಳೆಯುವದಕ್ಕೆ ರಕ್ಷಣೋಪಯೋಗವೇ ಉತ್ತೇಜಕ. ನಾವು ಇರುವದಕ್ಕೆ ಹೇಗಿರ ಬೇಕೋ ಹಾಗೆ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಕ್ರಮಪಡಿಸಿಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳುವೆವು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ನಿತ್ಯವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಆಗುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವೆವು. ನಾವೇ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ (formulas & signs) ಸಂಕೇತ ವಿಶೇಷಗಳಿಂದ ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ವ್ಯಾಮುಗ್ಧಾನುಭವಗಳನ್ನು ಯುಕ್ತಿಬದ್ಧವಾಗಿ ಅಳವಡುವ ವ್ಯವಸ್ಥಾವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರಮಾಣಾಭಿಲಾಷೆ ಎಂದರೆ ನಾನಾ ವೇದನೆಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ಕೆಲಕೆಲವು ಆಕಾರವಿಶೇಷಗಳಿಗೆ ಪೋಣಿಸಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಇಚ್ಛೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತರ್ಕವೂ ಜ್ಞಾನಾಕೃತಿಗಳೂ ನಮ್ಮ ಉಪಯೋಗಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ಮಾಡಿ ಕೊಂಡಿರುವ ಸಾಧನಗಳು. ಆದರೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕರು ಈ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನೇ, ಮಂತ್ರವಿಶೇಷ

ಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಮೆಗೂ ಪರಮಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಒರೆಗಲ್ಲಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಾನುಷದೃಷ್ಟಿಪ್ರಕಾರ (anthropocentric) - ವನ್ನೇ ಪರಮಾರ್ಥಾಪರಮಾರ್ಥಗಳ ಮಾನದಂಡ (standard)ವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿಜವಾದ ಪ್ರಪಂಚ, ತೋರಿಕೆಯ ಪ್ರಪಂಚವೆಂದು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಯಾವ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಈ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಮನುಷ್ಯನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದನೋ ಆ ವಿಕಾರದ ನಾನಾತ್ವದ, ವಿಪ್ರತಿಷೇಧದ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಅವನ ಅಪನಂಬಿಕೆಗೂ ದೂಷಣೆಗೂ ಪಾತ್ರವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಅದು ತೋರಿಕೆಯ ಸುಳ್ಳುಪ್ರಪಂಚವಾಗಿ ನಿತ್ಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದು ಸುಳ್ಳುಪ್ರಪಂಚವೇ ನಿಜವಾದದ್ದೆಂದು ಸಿಂಹಾಸನಾರೂಢವಾಗಿರುವಂತೆ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ.

ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಆ ಶುದ್ಧ ನೈಸರ್ಗಿಕಭಾವನೆಗಳ ಪ್ರಪಂಚ ; ನೈಸರ್ಗಿಕ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಗಾಗಿ ಮಾಡುವ ಸಂಕಲ್ಪವೆಂಬ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಭಾವಗೊಳಿಸಬಹುದು. ಒಂದೊಂದು ಜೀವಿಯೂ ಮಿಕ್ಕವರನ್ನು ಗೆದ್ದು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಹೋರಾಟವಿಲ್ಲದೆ ನೋವಾಗದೆ, ದುಃಖವಿಲ್ಲದೆ, ದುರ್ಬಲರಿಗೆ ಗಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಂತಿಗಿಂತ ಯುದ್ಧವೇ ಮೇಲು. ಶಾಂತಿಯು ಮರಣದ ಚಿಹ್ನೆ, ಸುಖಕ್ಕಾಗಿ ವಿನೋದಕ್ಕಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ ; ಯಾವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ, ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ ನಮ್ಮ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮುಳುಗಬೇಕು. ಅನುಕಂಪೆ ಎಂಬುದು ಕೆಟ್ಟದ್ದು ; ಅದನ್ನು ತೋರಿಸಿದವನೂ ತೋರಿಸಿಕೊಂಡವನೂ ಕೆಡುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಜನರನ್ನು ದುರ್ಬಲರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಜೀವನವು ಭಯಂಕರವಾಗಿದೆ, ಆದರೂ ಅಶುಭದೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ, ರೋಗಗ್ರಸ್ತರಾದ ಕೀಳುಜನರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅಶುಭದೃಷ್ಟಿಯೂ ಸಂನ್ಯಾಸವೂ ಹೊಂದುತ್ತದೆ.

ಜೀವಿತಾಶೆಯೇ ಬಲವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸಂಕಟಕ್ಕೆ ಅಂಜುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಜೀವನವೆಂಬುದೊಂದು ಪ್ರಯೋಗ ; ಕುರಿಗಳೊಂದು ಕಡೆ ಆಡುಗಳೊಂದು ಕಡೆ ಆಗಲೇಬೇಕು. ಮನುಷ್ಯರೆಲ್ಲ ಸಮಾನರಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವದೇ ಅದರ ಕೆಲಸ. ಉತ್ತಮರಾದವರು ಮೇಲ್ತರಗತಿಯವರು ಇವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಹಕ್ಕುಗಳಿರಬೇಕು. ಇವರಿಗೆ ಕರ್ತವ್ಯಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿವೆ ಉತ್ತಮರು ಆಳಬೇಕು. ಪ್ರಜಾಧಿಪತ್ಯ, ಸಮತರ್ಕದ ಅರಾಜಕ ರಾಜ್ಯ - ಇವೆಲ್ಲ ಆಗದ ಮಾತು. ಯಾವದಾದರೊಂದು ಬಗೆಯ ಗುಲಾಮಗಿರಿ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಈಗಿನ ಕೂಲಿಯೇ ಹಿಂದಿನ ಗುಲಾಮನು.

ನೀತಿಯು ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನುಕಂಪೆಯಿರುವದೇ ಅದರ

ನ್ಯೂನತೆ. ಧರ್ಮವು ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಕ್ರಿಸ್ತಿಯನ್ ಧರ್ಮವು ಅಯೋಗ್ಯ. ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ವ್ಯರ್ಥ. ಶಾಂತಿ, ಸುಖ, ಅನುಕಂಪೆ, ಸ್ವಾರ್ಥತ್ಯಾಗ, ಪ್ರಪಂಚ ತಿರಸ್ಕಾರ, ಅಹಿಂಸೆ ಸಮತಾವಾದ, ಸಮಾನತೆ, ಧರ್ಮ, ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ - ಇವೆಲ್ಲವೂ ಜೀವನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ. ಇವುಗಳನ್ನು ಧ್ಯೇಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೆಲ್ಲ ಅಧಃಪತನದ ಕುರುಹುಗಳು.

೧೨೧. ಹೆನ್ರಿ ಬರ್ಗ್ಸನ್ನರ ಸಿದ್ಧಾಂತ

(ಲೋಕವಿಖ್ಯಾತರಾದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಡಾ॥ ಹೆನ್ರಿಬರ್ಗ್ಸನ್ನರವರು ತಮ್ಮ ೮೨ನೆಯ ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ಕೀರ್ತಿಶೇಷರಾದರೆಂದು ವೃತ್ತಪತ್ರಿಕೆಗಳಿಂದ ತಿಳಿದ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಅತ್ಯಂತ ಶೋಕವುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ತತ್ತ್ವಚಿಂತಕರ ಸನ್ನಿಧಿಯಿಂದ ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತಿಗೇ ಮಂಗಳವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಇಡಿಯ ಭೂಮಂಡಲಕ್ಕೇ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅಪಾರವಾದ ನಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾಜಿಗಳ ಆಕ್ರಮಣದಿಂದ ಫ್ರಾನ್ಸ್ ರಾಜ್ಯವು ತನ್ನ ಉನ್ನತವಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡದ್ದೂ ಅದರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಉಳಿಯುವದೊ ಅಳಿದುಹೋಗುವದೊ - ಎಂಬ ಅಂಜಿಕೆಗೆ ಎಡೆಯಿತ್ತಿರುವದೂ ಅಷ್ಟು ಶೋಚನೀಯವಲ್ಲ. ಆ ರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕೆ ಸರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಸರ್ವರಿಂದಲೂ ಕೀರ್ತಿಯನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಬರ್ಗ್ಸನ್‌ರಂಥ ಜೀವರತ್ನದ ಬೆಳಕು ಮಾಯವಾಯಿತಲ್ಲ ! - ಎಂಬುದು ಅದಕ್ಕಿಂತ ನೂರುಮಡಿಯಾಗಿ ಶೋಚನೀಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಬರ್ಗ್ಸನ್ನರವರ ಜೀವನಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಒಮ್ಮೆ ನಮ್ಮ ವಾಚಕರಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಬೇಕೆಂಬ ಕುತೂಹಲವು ನಮಗೆ ಉಂಟು. ಆದರೆ ಅವರ ವಿಚಾರಸರಣಿಯ ಮಹತ್ತ್ವವು ಮತ್ತೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ, ನಿಜವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನ ಇತಿಹಾಸವೇ ಅವನ ಜೀವನದ ಇತಿಹಾಸವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ, ಆ ಮಹಾಮಹಿಮರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಕೆಲವು ಪ್ರಧಾನೋಪದೇಶಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡುವೆವು.)

ಬರ್ಗ್ಸನ್ನರು ತತ್ತ್ವಚಿಂತನೆಯ ಹಾದಿಯನ್ನು ತುಳಿಯುವ ಮೊದಲು ಯೂರೋಪಿನ ವಿಚಾರಕರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಸ್ತುವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರದ ಅನುಸರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಮಾನವನ ಬುದ್ಧಿಗೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಬರ್ಗ್ಸನ್ನರವರು ಪ್ರಪಂಚದ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧಿಗಿಂತಲೂ ಅನುಭವವೇ (Intuition) ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಯೋಜನಕರವಾದ ಸಾಧನವೆಂಬುದನ್ನು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಿಗೆ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ಅನುಭವವೆಂಬುದು ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಾಣದ ಸಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಪ್ರಾಣವೇ ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದು ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂಲತತ್ತ್ವವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಹೊರಗೆ ಘನವಸ್ತುಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದು-ಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಾಹಚರ್ಯವಿದ್ದರೂ ಅವು ತಮ್ಮ

ತಮ್ಮ ಸ್ವಭಾವನಿಯಮಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆಯೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಕಾಲವೆಂಬುದು ವಸ್ತುಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳ ಧರ್ಮವಿಪರಿಣಾಮಕ್ಕೂ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ ; ಅವು ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾಲನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಪದಾರ್ಥವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರವು ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಅನುಭವವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವವರು ಪದಾರ್ಥವಿಜ್ಞಾನದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನೋಡುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪ್ರಾಣಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯವಾದ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕು. ಅದನ್ನು ಬುದ್ಧಿಯ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡುವದಕ್ಕೆ ಬದಲು ಅದರ ಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಮಾಡಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮೊಳಗೇ ಇರುವ ಪ್ರಾಣದಲ್ಲಿ ಅನುಭವದಿಂದ ಐಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ನೋಡಬೇಕು. ಆಗ ಒಂದಾನೊಂದು ನಿತ್ಯನಿರಂತರಪ್ರಾಣಪ್ರವಾಹವೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬುದು ಕೂಡಲೆ ಹೊಳೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಸಜೀವ ಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ನಾವು ಸಿಕ್ಕಿ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿರುವೆವು. ಅದರಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನದೆಲ್ಲವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಈಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ; ಇದನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಿ ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಒಂದಾನೊಂದು ಪದಾರ್ಥವು ಅಥವಾ ತತ್ತ್ವವು ಸತತವಾಗಿ ಹರಿಯುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಹಾಗಾಯಿತೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಸ್ಪಂದವೂ, ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವದೂ (Movement and becoming) ಪರಮಾರ್ಥವು ; ಅದು ಏತರ ಸ್ಪಂದವೂ ಅಲ್ಲ, ಯಾವದೊಂದು ಉಂಟಾಗುವದೂ ಅಲ್ಲ, ಸ್ಪಂದವೇ, ಉಂಟಾಗುವದೇ, ಇರುವದೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವು. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನವು ಪರಮಾರ್ಥ, ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವಾದಿಗಳ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ವಸ್ತುಗಳೂ ಪರಮಾರ್ಥ ; ಹೀಗೆ ಅವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಪರಮಾರ್ಥದ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮತಭೇದವಿದ್ದರೂ ಅವರು ವಿಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ವಸ್ತು ಬೇರೆ, ಅದರ ಸ್ಪಂದವು, ವಿಕಾರವು, ಉಂಟಾಗುವಿಕೆಯು, ಬೇರೆ ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಬರ್ಗ್ಸನ್ನರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಸ್ಪಂದವು ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಅದು ಚಿತ್ತದ, ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವಿನ, ಅಥವಾ ಮತ್ತೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ಪಂದವಲ್ಲ. ಕಾಲನಿರಪೇಕ್ಷವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಇರವನ್ನು ಬುದ್ಧಿಯ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವದೇ ವಸ್ತುಗಳನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಸ್ಪಂದವುಂಟಾಗುವದೆಂಬ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ಮತವು.

ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಕೂಡ ಬುದ್ಧಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಕರು ನೋಡುವದುಂಟು. ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಬಾಲ್ಯ, ಯೌವನ, ಕೌಮಾರ, ವಾರ್ಧಕ - ಎಂಬ ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವವೆಂದೂ ಅವು ಕೆಲವುಕಾಲ ನಿಂತಿದ್ದು ಬೇರ್ಪಡುವ ಸ್ಥಿತಿಗಳೆಂದೂ ನಾವು ಭಾವಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣ. ಆದರೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಶರೀರವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯನ್ನು ನಾವು ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುತ್ತೇವೆ. ದೇಶದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಶರೀರದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡರೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಣವು ನಿತ್ಯನಿರಂತರಸ್ಪಂದವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಅದಕ್ಕೂ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುಗಳು ಕಾಲಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಸ್ವಭಾವನಿಯಮಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟಿರುವವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುವದು ಕಾಲಾಭಾಸವು, ನಿಜವಾದ ಕಾಲವಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ಪ್ರಾಣಪ್ರವಾಹವೇ ನಿಜವಾದ ಕಾಲವು. ಅರಿವೆಂಬುದು ಈ ಸ್ಪಂದವೇ, ಈ ಪರಮಾರ್ಥಕಾಲವೇ ; ಅದು ಸ್ಪಂದವಿಲ್ಲದೆ ವಿಕಾರವಿಲ್ಲದೆ ಇರುವ ತತ್ತ್ವವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಬುದ್ಧಿಯು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಲಾರದು. ಸ್ಥಿರವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದೇ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಕೆಲಸವು.

ಅನುಭವವೆಂದರೇನು ? ಅದು ಯೋಗಿಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಂಥ ಒಂದಾನೊಂದು ವಿಶೇಷಾನುಭವವಲ್ಲ, ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ರಹಸ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೂ ಪ್ರಾಣಕ್ಕೂ ಅವಿನಾಭಾವವಿರುತ್ತದೆ, ಪ್ರಾಣಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕೂ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣವಿರುವ ಕಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ಈ ಅನುಭವವಿರಬಹುದೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಯಾವಾಗಲೋ ಒಂದೊಂದು ಸಲ ಚಿತ್ತಾವಧಾನದಿಂದ ಈ ಅನುಭವವು ನಮ್ಮಗಳಿಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

ಬುದ್ಧಿಯೆಂಬುದೇನು ? ಅದು ಅಂತಃಕರಣದ ಒಳಗಣ್ಣು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೇಗೆ ವಿಕಾಸಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಕಣ್ಣೆಂಬ ಇಂದ್ರಿಯವು ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುವದೋ, ಹೇಗೆ ಅದು ಶಬ್ದವೇ ಮುಂತಾದ ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ರೂಪಮಾತ್ರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಸಾಧನವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಬುದ್ಧಿಯೆಂಬುದು ಪರಮಾರ್ಥದ ಕೆಲವು ಭಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆರಿಸಿಕೊಂಡು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕೆಲವು ಪರಿಚ್ಛೇದಗಳನ್ನೂ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುವ ವಿಕಾಸ ವಿಶೇಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧಿಯೂ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲಕೆಲವು ಬೇಲಿಗಳನ್ನು ಹಾಕಿ ಆಯಾ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅದನ್ನು ತೋರಿಸಿ

ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಮಗೊಂದು ಬಹಳ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿರುವ ಸಾಧನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನವು ಈ ಸಾಧನದಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದೆ. ಸಿನಿಮಾದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಗಳ ಬೇರೆಬೇರೆ ನೋಟಗಳ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ವೇಗವಾಗಿ ತೆರೆಯಮೇಲೆ ಚಲಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವದರಿಂದ ಅಖಂಡವಾಗಿ ಚಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಚಿತ್ರವು ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲವೆ ? ಹಾಗೆಯೇ ಸ್ಥಿರವಾದ ಕೆಲವು ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಒಂದರ ಹಿಂದೊಂದು ಬಂದರೆ ಅದನ್ನೇ ವಿಕಾರವು, ಸ್ಪಂದವು - ಎಂದು ಪದಾರ್ಥವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರವು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಸ್ಪಂದವು ಅಖಂಡವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಭಾಗಗಳು ಅದರ ಬೇರಬೇರೆಯ ನೋಟಗಳೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಚಲನೆಯ ಭಾಗಗಳಲ್ಲ.

ಹಾಗಾದರೆ ಭೌತಿಕವಸ್ತುವೆಂದರೆ ಏನು ? ಹೊರಗೆ ಘನವಾಗಿ ಕಾಲದ ಗರಜಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳ ನಿಜವು ಏನು ? ಎಂದರೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ. ಸ್ಥಿರವಾಗಿರುವ ಜಡವಸ್ತುವೆಂಬುದು ಒಂದಾನೊಂದು ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯು ; ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಅದು ಎರಡು ಬಗೆಯ ಸ್ಪಂದಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ರೈಲಿನಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತಿರುವಾಗ ನಮ್ಮ ಜೊತೆಗೊಂದು ರೈಲುಗಾಡಿಯು ಮೆಲ್ಲಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅದು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ ; ಅದರ ವೇಗವು ನಮ್ಮ ಗಾಡಿಯದರಷ್ಟೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಅದು ನಿಂತಿರುವಂತೆಯೇ ತೋರುತ್ತದೆ ; ಅದು ನಮಗೆ ಪ್ರತಿಕೂಲವಾದ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರೆ ತನ್ನ ನಿಜವಾದ ವೇಗಕ್ಕಿಂತ ಎರಡರಷ್ಟು ವೇಗದಿಂದ ಚಲಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲವೆ ? ಇಡಿಯ ಜೀವನವು ಒಂದಾನೊಂದು ಮಹಾಸ್ಪಂದವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದಂಶವು ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅವಧಾನ ಉಂಟಾದಾಗ ಉಳಿದ ಭಾಗವು ನಮ್ಮನ್ನು ಅಡ್ಡಗಟ್ಟುತ್ತಿರುವಂತೆ ಅಥವಾ ಹಿಂದು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕೂಡ ಭಾಸವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸುತ್ತಲೂ ಇರುವ ಸ್ಪಂದವನ್ನೇ ನಾವು ದೃಷ್ಟಿವಿಶೇಷದಿಂದ ಜಡವಸ್ತುವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಿದೇವೆಯೇ ಹೊರತು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಜಡವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವೂ ಏಕಮಾತ್ರ ಮಹಾಸ್ಪಂದ ಪ್ರವಾಹವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಬುದ್ಧಿಯಂತೆ ನೈಸರ್ಗಿಕವಾದರಿವೂ (Instinct) ಈ ಪ್ರವಾಹವೆಂಬ ಮಹಾ ಸ್ಪಂದದಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಸಾಧನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನೈಸರ್ಗಿಕದ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಿಜ್ಞಾನವು ಎದ್ದು ತೋರುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ. ನಿದ್ರೆಯ ಮಬ್ಬಿನಲ್ಲಿ ಜನರು ಮಾಡುವ ವ್ಯಾಪಾರದಂತೆಯೇ ; ಇರುವೆ, ಜೇನುಹುಳು, ಮುಂತಾದ ಪ್ರಾಣಿ

ಗಳು ನೈಸರ್ಗಿಕದರಿವಿನಿಂದ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಲೋಕದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ನೈಸರ್ಗಿಕದರಿವು, ಬುದ್ಧಿ - ಈ ಎರಡೂ ಸಾಧನವಾಗಿರುತ್ತವೆಯಾದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ತಾರತಮ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ನೈಸರ್ಗಿಕದರಿವು ಬುದ್ಧಿಯ ಅವ್ಯಕ್ತಸ್ಥಿತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಅರಿವನ್ನುಪಯೋಗಿಸುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ತಪ್ಪುತಾಗಿಲ್ಲದೆ ತಮ್ಮ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ ; ಆದರೆ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನುಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿರುವ ಮಾನವನು ಹಿಂದೆಮುಂದೆ ನೋಡುತ್ತಾ ಮೆಲ್ಲಮೆಲ್ಲಗೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ನೈಸರ್ಗಿಕವಾದರಿವಿನ ಕ್ಷೇತ್ರವು ಬಹುಸ್ವಲ್ಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಬುದ್ಧಿಯು ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟು ಉತ್ತಮಸಾಧನವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಮಿತಿಯಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಕ್ಷೇತ್ರವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಉದ್ದೇಶವಿಧೇಯಭಾವವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯು ಬುದ್ಧಿಗಿರುವಂತೆ ನೈಸರ್ಗಿಕದರಿವಿಗೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ನೈಸರ್ಗಿಕದರಿವು ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ನೇರಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ಬುದ್ಧಿಯು ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಣಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನಮ್ಮ ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸ್ವರೂಪ, ಕ್ಷೇತ್ರ, ಕಾರ್ಯ - ಇವುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಈ ಎರಡಕ್ಕೂ ಮಹದಂತರವಿರುವದರಿಂದ ಇವೆರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಬಗೆಯಿಂದಾದ ಪರಮಾರ್ಥದ ವಿಕಾಸಗಳೆಂದೇ ಒಪ್ಪುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಮಾನವಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಸಾಧನಗಳೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಿಂದ ಒಂದುಗೂಡಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ನೈಸರ್ಗಿಕದರಿವು ಹಿಂದೆ ನಾವು ಅನುಭವವೆಂದು ಕರೆದಿರುವ ಮಾನವನ ಶಕ್ತಿವಿಶೇಷವನ್ನು ಹೋಲತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಯೇ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ; ಹಾಗಾದರೆ ಬುದ್ಧಿಯ ವ್ಯವಧಾನವಿಲ್ಲದೆ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನೂ ಇದ್ದದ್ದು ಇದ್ದಂತೆ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಪ್ರಾಣವೇ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆಗ ಅದನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ದೇಶಕಾಲಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊರಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳಂತೆ ಅರಿಯದೆ ನೇರಾಗಿಯೇ ಅರಿಯುತ್ತೇವೆ. ಈ ಪ್ರಾಣದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅರಿತ ಮೇಲೆಯೇ ಜ್ಞಾನದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ನಿಲುಗಡೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಪ್ರಾಣದ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕಾಗಿರುವ ಪರಾರ್ಥಸಾಧನವೆಂದೂ ಬುದ್ಧಿಯ ಪ್ರತ್ಯಯವಿಶೇಷಗಳೆಂದೂ ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಬಹುದು ಅಥವಾ ಅವನ್ನೂ ಮೀರಬಹುದು ಎಂದೂ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಪ್ರಾಣವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಬುದ್ಧಿಸಾಧನವನ್ನು ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯಕ್ಕಾಗಿ

ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಇಲ್ಲದ ತೊಡಕುಗಳುಂಟಾಗುವವೆಂಬುದೂ ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಭೌತಿಕವಸ್ತುವಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ವಿಷಯದ ಒಣಜಗಳವು ಮಾಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಮಾನವನಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆಯೊ, ಅವನು ನಿಯತಿಗೆ ಸಿಕ್ಕು ಒದ್ದಾಡುತ್ತಿರಬೇಕೊ - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಸರಿಯಾದ ಉತ್ತರವು ಸಿಕ್ಕಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೆಂಬುದು ಭೂತಭವಿಷ್ಯದ್ವರ್ತಮಾನಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಾಣವೆಂಬ ಸತತಸ್ಪಂದವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಮನಸ್ಸೂ ಭೌತಿಕವಸ್ತುವೂ ಅದರ ವಿಕಾಸಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತವೆ, ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನೂ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮಾನವನು ಈ ಸ್ಪಂದದ ಜಯಪತಾಕೆಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದೂ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅರಿವೆಂಬುದು ಮುಂದಕ್ಕೆ ನುಗ್ಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ.

ಬರ್ಗ್ಸನ್ನರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ವಿಕಾಸವಾದದ (Theory of Evolution) ಆಧಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವರಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಸ್ಪೆನ್ಸರ್‌ರವರೂ ವಿಕಾಸವಾದದಿಂದ ಒಂದಾನೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತೆಗೆದಿದ್ದರು ; ಆದರೆ ಬರ್ಗ್ಸನ್ನರವರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಒಂದು ಹೊಸಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹೊರಟಿತು. ಈ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಇಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ವಿಕಾಸದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತವೆಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಒಪ್ಪಿದ್ದರೂ ಈಗಿನ ರೂಪಗಳನ್ನು ವಿಭಜನೆಮಾಡಿ ಮೂಲರೂಪಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿಸಿ ಮತ್ತೆ ಆ ಮೂಲಧಾತುಗಳಿಂದ ಈ ವಿಕಾಸವು ಹೇಗಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಯಿತೆಂದು ಅದರಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿತ್ತು. ಇದರಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗಿದ್ದದ್ದಲ್ಲದೆ, ವಿಕಾಸದ ಮುಖ್ಯಸ್ವರೂಪವೇ ಅಳಿಸಿಹೋದಂತಾಗಿಬಿಟ್ಟಿತ್ತು. ಆದರೆ ಬರ್ಗ್ಸನ್ನರವರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಮೂಲವು ಪ್ರಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಪ್ರಾಣವೆಂಬ ಸ್ಪಂದವೇ ಕಾಲವಾಗಿದ್ದು ಅದರಲ್ಲಿ ಹಿಂದು, ಇಂದು, ಮುಂದುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ವಿಕಾಸವೆಂಬುದು ಅಖಂಡವಾಗಿದ್ದು ಹೊಸಹೊಸದಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವದಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಎರಡು ಸ್ಥಿತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಬಿಡುವಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚವು ವಿಕಾಸವಾಗುತ್ತಿದೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಸತ್ತುಹುಟ್ಟುತ್ತಲಿದೆಯೆಂದರ್ಥವಲ್ಲ, ಅಖಂಡವಾಗಿ ಒಂದೇ ಸ್ಪಂದವು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿದೆಯೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಪ್ರಾಣಿಗಳ ವಿಕಾಸದ ಮುಖ್ಯಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು - ಒಂದೇ ಜಾತಿಯ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಬಗೆಯ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು - ವಿವರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬಹಳ ಸಹಾಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಆಗಿರುವ ಪ್ರಯೋಜನವೆಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಯು ಭೌತಿಕವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಸಾಧನವೆಂದೂ ಮನಸ್ಸಿನ ಬುದ್ಧಿ

ಶಕ್ತಿಯಾಗಲಿ ಪದಾರ್ಥದ ಜಡತ್ವವಾಗಲಿ ಎರಡು ಬೇರೆಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ, ಅಥವಾ ಎರಡು ಸ್ಪಂದಗಳಿಂದ, ಆಗಿರದೆ ಅವು ಒಂದೇ ಸ್ಪಂದದ ಎರಡು ವಿಧಾನ ಮಾತ್ರಗಳೆಂದೂ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವದು ; ಪರಮಾರ್ಥವು ಸ್ಪಂದರೂಪಪ್ರಾಣ ಮಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾಗಿರುವದೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಸಲಹೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವದು.

ನಾವು ಬಹು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಈವರೆಗೆ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಬರ್ಗ್ಸನ್ನರವರ ದರ್ಶನವು ನಮ್ಮ ದೇಶದವರಿಗೆ ಒಗ್ಗದೆ ಹೋಗಬಹುದು, ಕೇವಲ ಪೌರುಷೇಯವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡಿ ಒಪ್ಪುವದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮಲ್ಲನೇಕರು ಸಿದ್ಧರಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ನಾವೂ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾಗಿರುವ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಇಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲ. ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಮಾನವನ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯ ತರ್ಕದಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿ ಸುವ ವಿಚಾರಗಳಿಗಿಂತ ಅನುಭವದಿಂದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕೆಂಬ ಒಂದು ಸೂಚನೆ ಇಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ; ಅನುಭವವೆಂದರೆ ಯೋಗಿಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮುಂತಾದುವುಗಳಲ್ಲ, ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದ ಅನುಭವವು ಎಂಬ ಸೂಚನೆಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಹಾರದ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವದು ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮೆಚ್ಚಾಗಿ ದ್ದರೂ ಅದು ತಿಳಿಸುವ ಪರಮಾರ್ಥವು ಏಕದೇಶಮಾತ್ರವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಕೇವಲ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಹೇಳುವ ಮತ್ತೊಂದು ಸೂಚನೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಕೇವಲ ಇಂದ್ರಿಯಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವ ಬುದ್ಧಿಯು ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾರದೆಂಬುದನ್ನು ಅನುಭವದ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ತಿಳಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಮನೋಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗದೆ ಇರುವ ತತ್ತ್ವವೂ ಇರಬಹುದೆಂದು ಹೇಳುವ ವಾದಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ಹೆಜ್ಜೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಬರ್ಗ್ಸನ್ನರವರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಹಾನುಭೂತಿಯಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವರಿಗೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ವೈದಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ತೆಗೆದ ಪ್ರಾಣಾತ್ಮೋಪಾಸನೆಯನ್ನೂ ಕೇವಲ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಯ ಅನುಭವದಿಂದ ಸಾಧಿಸುವ ಪರಮಾರ್ಥಾದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುವದು ಬಹಳ ಸುಲಭವಾಗಿರುವದೆಂದು ನಮ್ಮ ದೃಢಭಾವನೆಯಿದೆ. ಪರಿಪಕ್ವವಾದ ಇಂಥ ಬುದ್ಧಿಸಂಸ್ಕಾರವುಳ್ಳ ತತ್ತ್ವವಿಮರ್ಶಕರು ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವ ಭಾಗದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಪೂಜ್ಯರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಂಥ ಪೂಜ್ಯಜ್ಯೋತಿಗಳ ನಿರ್ಮಲಾಕಾಶದಲ್ಲಿ ಹೆನ್ರಿ ಬರ್ಗ್ಸನ್ನರವರಿಗೆ ಒಂದು ಅಸಾಧಾರಣ ಸ್ಥಾನವುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಗವಂತನಿಗೆ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರೇಮವುಂಟೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಮೊಳಗುತ್ತವೆ. ದಿವಂಗತರಾಗಿರುವ ಶ್ರೀಬರ್ಗ್ಸನ್ನರವರ ಜೀವಕ್ಕೆ ಕರುಣಾಳುವಾದ ಆ ಭಗವಂತನು ಶಾಂತಿಯನ್ನೀಯಲಿ ! - ಎಂಬುದೇ ನಮ್ಮ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ.

೧೨೨. ಪ್ರಾಣಾತ್ಮವಾದ

ಜ್ಞಾನದ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ತಾರ್ಕಿಕರ ಮತವನ್ನೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾಯಿತು. ಶರೀರ, ಪ್ರಾಣ, ವಿಜ್ಞಾನ - ಇವು ಮೂರೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧಿಸಿಕೊಂಡೇ ಇರುವದರಿಂದ ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಿಯೇ ಜ್ಞಾನದ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಬೇಕಾಗಿರುವದೆಂಬುದನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಜ್ಞಾನವು ಶರೀರದ ಒಂದು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವದೆಂಬ ಮತದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಡಚಣೆಗಳಿರುವವೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಮೊದಲೇ ಸೂಚಿಸಿದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಈಗ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಪ್ರಾಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವದೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಾಣವೆಂದರೇನೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದಿಂದಲೂ ಚರ್ಚೆಯು ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿರುವದಾದರೂ ಪ್ರಾಣದ ತತ್ತ್ವವು ಮಾತ್ರ ಇಂದಿಗೂ ರಹಸ್ಯವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕಜ್ಞರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ, ಮಾನೆರಾನ್ (Moneron) ಎಂಬುದು ಪ್ರಾಣದ ಅತ್ಯಂತ ಅವ್ಯಕ್ತರೂಪವು. ಅದು ಅಮೀಬ (Amoeba) ಎಂಬ ಮೂಲಪ್ರಾಣಿಯಾಗಿ ಬಗೆಬಗೆಯ ವಿಕಾಸಗಳ ಅಂತಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳಾಗಿರುವದು. ಈ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾನೊಂದು ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುವ ವಾನರನಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ನರನಲ್ಲಿಯೂ ವಾನರನಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಪ್ರಾಣಶಕ್ತಿಯು ಒಂದೇ ಬಗೆಯದಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ಭೌತಿಕಜ್ಞರ ವಾದವು. ಪ್ರಾಣವು ಹೇಗೆ ಹೇಗೆ ವಿಕಾಸವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇನೂ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದಂತೆ ಆಗಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಾಚಕರಿಗೆ ನೆನಪುಕೊಡಬೇಕಾದದ್ದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಇದಿರಲಿ, ಪ್ರಾಣಕ್ಕೂ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿರುವ ನಾನೆಂಬ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವೇನು ? ಅರಿವೆಂಬುದು ಪ್ರಾಣದ ಧರ್ಮವೆ, ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಮತ್ತೊಂದು ತತ್ತ್ವದ ಧರ್ಮವೆ ? ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಒಂದು ಅಡ್ಡಗೋಡೆ ಬಂದು ನಿಲ್ಲುವದು.

ಪಶ್ಚಿಮದೇಶದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕರಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಸ್ತುವಿನ ರೂಪಾಂತರವೇ ಪ್ರಾಣವೆಂಬ ವಾದಿಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ ಪ್ರಾಣಶಕ್ತಿಯು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದದ್ದೆಂಬ ಪ್ರಾಣವಾದಿಗಳೂ (vitalists) ಉಂಟು. ಅವರ ಮತವನ್ನೂ ವಿಕಾಸವಾದವನ್ನೂ ಹೆಣೆದು ಕೊಂಡು ಸಿದ್ಧಾಂತಮಾಡಿರುವ ತಾರ್ಕಿಕರಲ್ಲಿ ಹೆನ್ರಿ ಬರ್ಗ್ಸನ್ ಎಂಬಾತನೊಬ್ಬನು.

ಪ್ರಾಣವೆಂಬುದೇನು ? ಅದೇನು ದ್ರವ್ಯವೆ, ಗುಣವೆ ? - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಕೇಳಿದರೆ ಆತನ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ, ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ವಸ್ತುಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೊರಚ್ಚಾಗಿ ಬಯಲಿನಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವವೆಂದೂ ಅವುಗಳು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವವೆಂದೂ ನಾವು ಭಾವಿಸಿರುವೆವು. ಕಾಲದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವು ಒಂದೊಂದು ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವದೆಂದೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಅದು ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರೂ ಆ ಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಮಾರ್ಪಡದೆ - ಮುತ್ತುಗಳನ್ನು ಪೋಣಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ದಾರದ ಹಾಗೆ - ಒಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಯಾವದೋ ಒಂದು ದ್ರವ್ಯವು ಅದರಲ್ಲಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದೆಂದೂ ನಾವು ಎಣಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಈ ವಾಸನೆಯಿಂದ ತುಂಬಿರುವದರಿಂದಲೇ 'ಪ್ರಾಣವೆಂದರೆ ಏನು ?' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಹಾಕುತ್ತಿರುವದು. ಆದರೆ ಪ್ರಾಣವೆಂಬುದು ಇಂಥ ವಸ್ತುವೂ ಅಲ್ಲ ; ಅಥವಾ ಯಾವದಾದರೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಕಾಲಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದು, ಎಂದರೆ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಮಾರ್ಪಾಡು ಮತ್ತು ಚಲನೆಯಾಗಿರುವದು. ಕಾಲವೆಂದರೆ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳ ಮಾರ್ಪಾಡಿನ ವೇಗವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಅಳತೆಯೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಿರುವೆವು, ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವಾಗ ಆ ಕಾಲವನ್ನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆಯೇ ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡುವೆವು. ಅದರ ವೇಗವು ಹೆಚ್ಚು ಅಥವಾ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿರುವದೆಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ಹೋಲಿಕೆಯಿಂದ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿರುವದು. ಆದರೆ ಅದು ನಿಜವಾದ ಕಾಲವಲ್ಲ, ಕಾಲಾಭಾಸವು. ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಕಾಲವೆಂದರೆ ಅಖಂಡವಾಗಿ ಹರಿಯುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಾಣಪ್ರವಾಹವೇ. ಈ ಪ್ರಾಣವೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವಾಗ ಒಂದೊಂದು ಪ್ರತ್ಯಯದ ಮೂಲಕ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹಾಗೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಪ್ರತ್ಯಯದ ಮೂಲಕ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ನೇರಾದ ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ಇದನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದು. ಹೀಗೆ ಅದನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಅದು ಸತತವಾಗಿ ಹರಿಯುತ್ತಿರುವ ಪರಿಸ್ಪಂದ ಪರಿಣಾಮ ಪ್ರವಾಹವೇ ಆಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಕ್ಕೂ ಅರಿವಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೇನು ?- ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಣವು ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣಕ್ಕೂ ಅರಿವಿಗೂ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ನಾವು ಬದುಕಿರುವದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಣದ ಅರಿವು ನಮಗಿರುವದು. ಹೀಗೆ ಬದುಕಿರುವ

ದೆಂಬುದೇ ಪ್ರಾಣದ ಅರಿವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಏಕಾಗ್ರತೆಯಿಂದ ಯಾವಾಗ ಬೇಕಾದರೂ ನಾವು ಪ್ರಾಣದ ಅನುಭವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿರುವದು. ಈ ಅನುಭವವು ಬುದ್ಧಿಧರ್ಮವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಪ್ರತ್ಯಯದ ಮೂಲಕವಾಗಿ ವಸ್ತುತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ನಾವು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಶಕ್ತಿಗೆ ಬುದ್ಧಿಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಬುದ್ಧಿಯೆಂಬುದು ಪ್ರಾಣರೂಪವಾದ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರಿವಿನ ಸಾಗರದಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವ ಹಿಮಗಡ್ಡೆಯಂಥ ಒಂದಾನೊಂದು ವಿಕಾಸವಿಶೇಷವು. ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣು, ಕಿವಿ- ಮುಂತಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಲಕಗಳು ಹೇಗೆ ವಿಕಾಸ ಕ್ರಮದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುವವೋ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಅವುಗಳಿಂದ ಬಾಹ್ಯಸತ್ತೆಯ ಒಂದಾನೊಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಪರಿಮಾಣವೂ ಒಂದಾನೊಂದು ಆಕಾರವೂ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಲ್ಪಡುವವೋ, ಅದರಂತೆಯೇ ಬುದ್ಧಿಯೆಂಬುದೂ ಪ್ರಾಣರೂಪದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ವಿಕಾಸವಾಗಿರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಕರಣವಿಶೇಷವು ; ಇದರಿಂದ ಹೊರಗಿನ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಇಂತಿಷ್ಟನ್ನೇ ಇಂಥದ್ದೊಂದು ಆಕಾರದಿಂದಲೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮ ವೇರ್ಪಟ್ಟಿರುವದು. ಈ ಬುದ್ಧಿಯ ಮೂಲಕ ನಾವು ಇರವಿನ ರಾಶಿಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ಆ ಅರಿವನ್ನು ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವೆವು. ಬುದ್ಧಿಯು ಇರವಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಪರಿಚ್ಛೇದವು ಎರಡು ಬಗೆಯಾಗಿರುವದು. ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಇರವೆಂಬುದೆಲ್ಲ ಅಖಂಡಪ್ರವಾಹ ರೂಪವಾಗಿರುವದಾದರೂ ಬುದ್ಧಿಯು ಅದನ್ನು ಸ್ಥಿರವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳಾಗಿ ತೋರಿಸುತ್ತಿರುವದು ; ಅರಿವೆಂಬುದೂ ನಿಜವಾಗಿ ಅಖಂಡ ಪ್ರವಾಹರೂಪವಾಗಿಯೇ ಇರುವದಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಗಳು, ಇಚ್ಛೆಗಳು, ಸಂಕಲ್ಪಗಳು, ಭಾವಗಳು- ಎಂಬ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಗೆಬಗೆಯ ಸ್ಥಿತಿಗಳಿರುವಂತೆ ತೋರಿಸುತ್ತಿರುವದು. ಚಲಿಸುವ ದೃಶ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಭಾಗಗಳ ಭಾವಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ತೆಗೆದು ಚಲನಚಿತ್ರಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸುವರಲ್ಲವೆ ? ಹಾಗೆಯೇ ಬುದ್ಧಿಯು ಅಖಂಡ ಸತ್ತಾಪ್ರವಾಹವನ್ನು ತುಂಡಿಸಿ ತುಂಡಿಸಿ ಸ್ಥಿರವಸ್ತುಗಳಾಗಿಯೂ ಅರಿವಿನ ಸ್ಥಿತಿಗಳಾಗಿಯೂ ಮಾರ್ಪಡಿಸುವದು. ನಾನೆಂಬ ವಸ್ತುವೊಂದು ಸ್ಥಿರವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ವಿಜ್ಞಾನಗಳುಂಟಾಗುತ್ತಿರುವವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವದು ಬುದ್ಧಿಕೃತವಾದ ಭ್ರಾಂತಿಯೆ, ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರವಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೂ ಬುದ್ಧಿಕೃತವಾದ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ.

ಬಾಹ್ಯಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವೆಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ, ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಾಣವೇ ಪರಮಾರ್ಥವು. ನಮಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗುವಾಗ

ಹೊಸದಾಗಿ ನಾವು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳು ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವದೂ ಇಲ್ಲ ; ವಿಜ್ಞಾನವು ಹೊರಗಿನ ಸತ್ತೆಯನ್ನೇ ವಿಭಾಗಿಸಿ ಅರಿಯುತ್ತದೆ. ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲ. ಆ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಅನುಭವವೇ ಸಾಧಕವಾಗಿರುವದು. ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಪ್ರಯೋಜನವೇನೆಂದರೆ ಅದು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಗಳಿಗಿರುವ ಪರಸ್ಪರಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಕರವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಹಿಂದೆ ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಂದ ಹೀಗೆ ನಡೆದಿತ್ತು, ಈಗಿನ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಹೀಗಿವೆ, ಮುಂದೆ ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ಇಂಥ ಫಲವು ಆಗುತ್ತದೆ- ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಬುದ್ಧಿಯು ನಮಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಶರೀರವನ್ನು ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಉದ್ಭವಸ್ಥಾನವಾಗಿಯೂ, ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಹೊರಗಿನ ಸನ್ನಿವೇಶ ದರಿವಿಗೆ ದ್ವಾರಗಳನ್ನಾಗಿಯೂ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಉತ್ತೇಜಕಗಳನ್ನಾಗಿಯೂ, ಮೆದುಳನ್ನು ಆಯಾ ಕಾರ್ಯದ ಉದ್ಬೋಧಕ ಸ್ಥಾನವಾಗಿಯೂ ನಾವು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವೆವು. ಇದೆಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರದ ಮಾತಾಯಿತು. ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದು ಅಖಂಡವಾಗಿ ಪ್ರವಹಿಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಾಣ ಪ್ರಜ್ಞಾರೂಪವಾಗಿರುವದು ; ಈ ಪ್ರಾಣ ಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ಆದಿಯಿಲ್ಲ, ಅಂತ್ಯವಿಲ್ಲ, ಇದಿಷ್ಟು.

೧೨೩. ಬರ್ಗ್ಸನ್ನನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸಾರ

ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ವಿವರಿಸಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪ್ರಾಚೀನವೇದಾಂತ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಪ್ರಾಣಾತ್ಮವಾದವೂ ಅಲ್ಲ, ವಿಜ್ಞಾನಸಂತಾನವನ್ನೇ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಬೌದ್ಧರ ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮವಾದವೂ ಅಲ್ಲ. ಇದು ವಿಕಾಸವಾದವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಕ್ರಿಯಾಪ್ರವಾಹಾತ್ಮಕ ಪ್ರಾಣಪ್ರಜ್ಞಾತ್ಮವಾದವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವು ಯಾವದು ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಯಾವದೊಂದು ಸ್ಥಿರವಾದ ಆಶ್ರಯವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಅಖಂಡಪ್ರವಾಹವಾದ ಪ್ರಾಣವೇ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ' ಎಂಬುದೇ ಈ ದರ್ಶನದ ಉತ್ತರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ದರ್ಶನದ ಸಮಾಲೋಚನೆಯನ್ನು ಈಗ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಬಹುದು.

ನಮಗೂ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯವಹಾರವು ಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ ; ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕವಾದ ವ್ಯವಹಾರವು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದು ಈ ದರ್ಶನದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಆದರೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ಏತಕ್ಕೆ ಇರಬಾರದು ? ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನ, ಕ್ರಿಯೆ - ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಮೀರಿರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಮಗೆ ತಂದುಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಉಭಯಾತ್ಮಕವ್ಯವಹಾರವೂ ಏತಕ್ಕೆ

ಹುಟ್ಟಿರಬಾರದು ? - ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುವದು ಕಷ್ಟವಾಗಿರುವದು. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಾಣದ ವಿಕಾಸವು ಅನಾದ್ಯನಂತವಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಯಾವ ಯಾವ ವಿಕಾಸಗಳು ಆಗಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಯಾರಿಂದಲೂ ಆಗುವ ಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಇದಿರಲಿ. ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಗಳೆರಡೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಯೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೆಂದೂ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯು ಅಲ್ಲವೆಂದೂ ನಿರ್ಧರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಏನು ಆಧಾರವಿದೆ ? ನಾವು ಪ್ರಾಣಸ್ವರೂಪರಾಗಿರುವೆವೆಂಬುದು ನೇರಾದ ಅನುಭವದಿಂದ ಕಂಡುಬರುವದೆಂದು ಹೇಳುವದಾದರೆ, ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯೆಯು ವಿಷಯವಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಏಕೆ ಹೇಳಬಾರದು ? ನನ್ನ ಜ್ಞಾನ, ನನ್ನ ಪ್ರಾಣ - ಎಂಬ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಬುದ್ಧಿವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣ - ಇವೆರಡೂ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲವೆಂದೇ ಏತಕ್ಕೆ ತೀರ್ಮಾನಮಾಡಿಬಿಡಬಾರದು ? ವಿಕಾಸಕ್ರಮವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಜ್ಞಾನವು ಅತ್ಯಂತ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ವಿಕಾಸವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾದೀತು ?

ಸಂತತಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವ ಪ್ರಾಣವೇ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದೆಂಬ ವಾದವು ತರ್ಕದ ಏಟನ್ನು ತಡೆಯಲಾರದ್ದಾಗಿರುವದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರಾಣಕ್ರಿಯೆಯು ವಿಕಾರರೂಪವಾಗಿರುವದೊ, ಚಲನೆಯ ರೂಪವಾಗಿರುವದೊ ? - ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪ ಮಾಡಿ ನೋಡಿರಿ. ಅದು ವಿಕಾರವೆಂದರೆ ಪ್ರಾಣವು ಪ್ರಾಣವಲ್ಲದ ತತ್ತ್ವವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಬೇಕಾಗುವದು, ಅರಿವು ಅರಿವಲ್ಲದ ತತ್ತ್ವವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಬೇಕಾಗುವದು. ಇದು ಯಾರಿಗೂ ಒಪ್ಪಾಗುವ ಮಾತಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಅದು ಅಖಂಡ ಚಲನಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವದೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಭೂತಭವಿಷ್ಯದ್ವರ್ತಮಾನಗಳೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಆಗಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದು, ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಸ್ಥಿರವಸ್ತುಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದು. ಈ ಸ್ಥಿರವಸ್ತು ಕಲ್ಪನೆಯು ಎರಡು ಬಗೆಯ ಚಲನೆಗಳಿಂದಾಗಿರುವದೆಂಬ ಉತ್ತರವಾಗಲಿ, ಇದು ಬುದ್ಧಿಕಲ್ಪಿತವಾದ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯೆಂಬ ಉತ್ತರವಾಗಲಿ, ನಮಗೆ ಚಿತ್ತ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಕೊಡಲಾರದು. ಅಖಂಡವಾದ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಒಂದು, ಎರಡು - ಎಂಬ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಲ್ಲಿಯದು ? ಬುದ್ಧಿಯು ಪ್ರಾಣದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿರುವಾಗ ಪ್ರಾಣದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಈ ಸ್ಥಿರತ್ವವನ್ನೂ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನೂ ಕಾಣುವ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿಯು ಅದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಏತಕ್ಕೆ ಆಯಿತೆಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವರು ಯಾರು ? ಒಂದು ವೇಳೆ ಯಾರಾದರೂ ಇದನ್ನು ಊಹಿಸಬಲ್ಲರಾದರೆ ಪ್ರಾಣವು ಎತ್ತ ಕಡೆಗೆ ಏತಕ್ಕೆ

ಪ್ರವಹಿಸುತ್ತಿರುವದೆಂಬುದನ್ನೂ ಅವರು ಊಹಿಸಬಲ್ಲರೆಂದಾಗುವದು. ಆಗ ಪ್ರಾಣವು ಊಹಿಸಲರಿಯದ ಹೊಸ ಹೊಸ ವಿಕಾಸಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿರುವದೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬಿದ್ದುಹೋಗುವದು.

ಇದೆಲ್ಲ ಬುದ್ಧಿಯ ವಿಚಾರಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ತೊಡಕುಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವದ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಪ್ರಾಣಾತ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಇವುಗಳಿಂದ ಯಾವ ಹಾನಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದಾದರೆ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಯಾವ ಸಿದ್ಧಾಂತ ವನ್ನೂ ಕಟ್ಟುವದೇ ತಪ್ಪೆಂದಾಗುವದು ; ಆಗ ಬುದ್ಧಿಕಲ್ಪಿತವಾದ ಪ್ರಾಣಾತ್ಮವಾದವೂ ಮಿಕ್ಕ ವಾದಗಳ ಖಂಡನೆಯೂ ವ್ಯರ್ಥವಾಗುವದು. ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರಾಣಾತ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಅನುಭವವೂ ಆಸರೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಪ್ರಾಣದ ಅಭಾವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಆಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಪ್ರಾಣ, ಅರಿವು - ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದೂ ಬರ್ಗ್ಸನ್ನನು ಪಡುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಎಚ್ಚರ ದನುಭವವೊಂದನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಾಡಿದ ತರ್ಕದ ಫಲವಾಗಿರುವದು. ಏಕೆಂದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಬುದ್ಧಿ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವಂತೆಯೂ ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಾಣವಿರು ವಂತೆಯೂ ಭಾಸವಾಗುವದು ; ಆದರೆ ಆ ಪ್ರಾಣವಾಗಲಿ, ಆ ಪ್ರಪಂಚವಾಗಲಿ ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ವಿಕಾಸವಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವದೆಂದು ಯಾವ ಪ್ರಾಣಿ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನೂ ಊಹಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದರೂ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಹಾಗೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಬರಿಯ ನಿದ್ರೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡಿದರಂತೂ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಸ್ವರೂಪ ವಾಗಲಿ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿರುವ ವ್ಯವಹಾರವಾಗಲಿ, ಆ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯಾಗಲಿ, - ಯಾವದೊಂದೂ ಗೋಚರವಾಗುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಯಾರೂ ಅನ್ನುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದ ರಿಂದ ನಾವು ಪ್ರಾಣಸ್ವರೂಪರೆಂಬ ವಾದವು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರದಿಂದ ಪ್ರಾಣವೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವೆಂಬ ವಾದವೂ ನಿಲ್ಲುವ ಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಏರ್ಪಟ್ಟಂತಾಯಿತು. ಬಾಹ್ಯಸತ್ಯತ್ವವಾದ, ವಿಜ್ಞಾನ ವಾದ - ಈ ಎರಡರ ಜೊತೆಗೆ ಇದೊಂದು ಮೂರನೆಯ ಪಂಥವಾಯಿತೇ ಹೊರತು ಪ್ರಕೃತದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಇದರಿಂದ ಯಾವ ಉತ್ತರವೂ ದೊರಕಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಕೊಡಬಹುದಾದ ಬೇರೆ ಕೆಲವು ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಕಡೆಯ ತೀರ್ಪನ್ನು ಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಮುಂದುವರಿಸಬೇಕಾಗಿರುವದು.

12. ಪರಮಾರ್ಥವೂ ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನವೂ

೧೨೪. ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿಚಾರವೂ ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನವೂ

ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಮಾರ್ಗದಿಂದ ನಡೆಯಿಸಿದರೆ ಪರಮಾರ್ಥ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮನಗಾಣುವದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲಿಸುವ ಹಾಗೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ಮಾರ್ಗ ದಿಂದಲೂ ಅನುಕೂಲಿಸುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸಿ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವೆಂದರೇನೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹಿಂದೆ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವಷ್ಟೆ. ಈಗ ಈ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಾವದು ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವಾದದ್ದೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡಬಹುದಾದರೂ ನಡುವೆ ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರದ ಕಡೆ ಯಿಂದ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಅಡಚಣೆ ಬರುವಂತಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಮೊದಲು ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಂಡು ಮುಂದಕ್ಕೆ ತೆರಳುವದು ಒಳ್ಳೆಯದು.

ವೇದಾಂತಿಗಳೇ ಆಗಲಿ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಧರ್ಮಪಂಥವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿರು ವವರೇ ಆಗಲಿ, ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ವಿಚಾರಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೇಲಿನ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ತಕ್ಕವನು ; ಮನುಷ್ಯನಿಗಾಗಿಯೇ ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೆಲ್ಲ ಈಶ್ವರನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರು ತ್ತಾನೆ ; ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ನಿತ್ಯವಾದ ಆತ್ಮವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುತ್ತಾನೆ ; ಹೆಚ್ಚೇನು, ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ತನ್ನ ಪಡಿನೆಳಲಾಗಿಯೇ ದೇವರು ಹುಟ್ಟಿಸಿರುತ್ತಾನೆ-ಎಂದು ಯಹೂದಿ, ಕ್ರೈಸ್ತ, ಮಹಮ್ಮದೀಯ-ಮತದವರ ನಂಬಿಕೆಯಿರುವದು. ಉಳಿದ ಧರ್ಮಪಂಥದವರು ಮನುಷ್ಯನ ಆತ್ಮವು ದೇವರಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾಗಿದೆಯೆಂದು ನಂಬು ವದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಮನುಷ್ಯನಿಗಾಗಿಯೇ ಸಕಲಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಹುಟ್ಟಿವೆಯೆಂದೂ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮಾನವಜನ್ಮವೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ದೊಡ್ಡದೆಂದೂ ಮನುಷ್ಯನ ಕಣ್ಣಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನೋಡಬೇಕೆಂದೂ ಮನುಷ್ಯನ ಅಳತೆಯಿಂದಲೇ ಈ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೆಲ್ಲ ಅಳೆಯಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಿರುವರು. ಮನುಷ್ಯನು ತಾನೇ ಎಲ್ಲರಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನವ ನೆಂದು ಹೆಮ್ಮೆಪಡುವದಕ್ಕೇನೋ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಬೆಂಬಲವಾಗಿರಬಹುದು ; ಆದರೆ ನಿಜಸ್ಥಿತಿ ಹೇಗಿದೆ ? ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ನಿಜವಾದ ಸ್ಥಾನವು ಯಾವದು ? ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಕಣ್ಣಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅಭಿ ಪ್ರಾಯಗಳು ಯಾವವೂ ನಿಲ್ಲುವ ಹಾಗೆಯೇ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ ; ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಅಂಥ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನವೇನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಜಗತ್ತನ್ನೆಲ್ಲ ಅಳೆಯಬೇಕೆಂಬುದು ಹುಚ್ಚುತನವೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು.

ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೆ ಮನುಷ್ಯನು ಕೂಡಿಹಾಕಿರುವ ಭೌತಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದ ತಿರುಳೇನೆಂದರೆ- ಈ ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದು ಮೊದಲಿಲ್ಲದೆ ಕೊನೆಯಿಲ್ಲದೆ ಅನಂತವಾಗಿ ಯಾವ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟೋಇಲ್ಲದೆ, ಶಾಶ್ವತವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದು. ಇದರಲ್ಲಿರುವ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಭೌತಿಕವಸ್ತುವೆಂದೂ ಶಕ್ತಿಯೆಂದೂ ಎರಡು ಆಕಾರ ಗಳಿರುವವು. ಈ ವಸ್ತುವು ಒಂದೇ ಸಮನೆ ಓಡಾಡುತ್ತಿರುವದು. ಇದರ ಚಲನೆಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ನಿಲುಗಡೆಯಿಲ್ಲ ; ಸಂಕೋಚ, ವಿಕಾಸ, ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದು ಮೈಗರೆಯುವದು - ಹೀಗೆ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳಾಗುತ್ತಿರುವದೇ ವಸ್ತುಸ್ವಭಾವವು. ಅನಂತವಾದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ತಾರೆಗಳು ಇರುವವು ; ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮೆಲ್ಲಮೆಲ್ಲಗೆ ನಾಶವಾಗುತ್ತಿರುವವು, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವವು ಸೂರ್ಯಮಂಡಲವು ಇಂಥ ತಾರೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಕೋಟಿ ವರ್ಷಗಳ ಮೇಲೆ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಅದೃಷ್ಟವಿಶೇಷದಿಂದ ಕೆಲವು ಗ್ರಹಗಳೆಂಬ ತುಂಡುಗಳು ಈ ಸೂರ್ಯನಿಂದ ಮುರಿದುಕೊಂಡು ಹೊರಬಿದ್ದವು ; ಆದರೆ ಅವು ಸೂರ್ಯನ ಆಕರ್ಷಣೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಅದರ ಸುತ್ತಲೂ ಈಗಲೂ ಸುತ್ತುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ಹೀಗೆ ಅದರ ಸುತ್ತಲೂ ತಿರುಗುತ್ತಿರುವ ಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಭೂಮಿಯು ಒಂದು. ಈ ಭೂಮಿಯು ಮೊದಲು ಬಲು ಬಿಸಿಯಾದ ಅನಿಲರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದು, ಎಷ್ಟೋ ಕಾಲದವರೆಗೆ ಆರುತ್ತಾಬಂದು ಹೆಪ್ಪುಗಟ್ಟಿ ಕೊನೆಗೆ ಅದರಮೆಲೆ ನೀರು ನಿಂತಿತು. ಕೋಟಿ ಗಟ್ಟಲೆಯ ವರ್ಷಗಳು ಕಳೆದ ಮೇಲೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು, ಆ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೆನ್ನುಹುರಿಯುಳ್ಳ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಮಿಕ್ಕವುಗಳನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹಾಕಿದವು ; ಅವುಗಳಿಂದ ಸಸ್ತನಿಗಳೆಂಬ ಪ್ರಾಣಿ ಶಾಖೆಯೊಂದು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಉಂಟಾಯಿತು. ಈ ಸಸ್ತನಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೇಲ್ಪಟ್ಟ ಶಾಖೆಯೊಂದರ ರೆಂಬೆಯೇ ಮನುಷ್ಯಜಾತಿಯು. ಮನುಷ್ಯನು ಇದೇ ಶಾಖೆಯ ವಾನರಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವನು.

ಈ ಖಗೋಳಭೂಗೋಳವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳನ್ನು ಮನಗಂಡರೆ ಯಾವನಿಗೆ ತಾನೆ ಮನುಷ್ಯನ ಮೇಲ್ಮೆಯನ್ನು ಕೊಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಬಾಯಿ ಬರುವದು ? ಈ ಅಖಂಡಾ ನಂತವಾದ ಆಕಾದಲ್ಲಿರುವ ತಾರಕೆಗಳೆಷ್ಟೋ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವಯಾವದರ ಸುತ್ತಲೂ ಈ ನಮ್ಮ ಸೌರವ್ಯೂಹದಂಥ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗ್ರಹಗಳ ವ್ಯೂಹಗಳು ಇರು ವವೋ, ಯಾರು ಬಲ್ಲರು ? ಇಂಥ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದ ವ್ಯೂಹಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುವ ಈ ಗ್ರಹಮಂಡಲದಲ್ಲಿರುವ ನಮ್ಮ ಭೂಮಿಯೊಂದನ್ನು ಅನಂತವಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಇದು ಬಿಸಿಲುಕೋಲಿನಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಧೂಳಿನ ಕಣವಾದರೂ ಆದೀತೊ, ಇಲ್ಲವೊ ! ಇಂಥ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಮೊನ್ನೆ ಮೊನ್ನೆ ಹುಟ್ಟ ಕಣ್ಣು

ಬಿಟ್ಟಿರುವ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಏತರ ಕಣಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಲಾದೀತು ? ಈ ಮನುಷ್ಯ ಕೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬನು, ತಾನೇ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಗೆಲ್ಲ ಪ್ರಧಾನನೆಂತಲೂ ತನ್ನ ಅಲ್ಪಮತಿಗೆ ತೋರಿದ ವಿಚಾರವೇ ವಿಚಾರವೆಂತಲೂ ಎಣಿಸಿದರೆ ಈ ಹೆಮ್ಮೆಗೆ ತಳಗಲ್ಲು ಯಾವುದು ? ಮನುಷ್ಯನು ಈಶ್ವರನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು, ಅವನಲ್ಲಿ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಅಳಿಯದ ಆತ್ಮವಸ್ತುವಿರುವದು, ಜೀವನಿಗೂ ಸಂಕಲ್ಪಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ವುಂಟು- ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಬಡಾಯಿಕೊಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಧರ್ಮಪಂಥಗಳಿಗೆ ಬುಡ ವೆಲ್ಲಿದೆ ? ಅನಂತಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಮೊನ್ನೆ ಹುಟ್ಟಿ ನಿನ್ನೆ ಕಣ್ಣುಬಿಟ್ಟಂತಿರುವ ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಇರವಿನ ಪರಮಾರ್ಥವೆಲ್ಲ ತನ್ನ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಂತಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಮಾತು ನದಿಯ ಸೆಳತಕ್ಕೆ ಕೊಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ನರಿಯು ತಾನು ಹೋದರೆ ಜಗತ್ತೇ ಹಾಳಾಗುವದೆಂದು ಕೂಗಿಕೊಂಡಿತೆಂಬ ಕಥೆಗೆ ಸಮಾನವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನು ?

ಈ ಮೇಲಿನ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗೆ ಉತ್ತರಹೇಳದೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಮಾರ್ಗವನ್ನು ಮುಂದೆ ಸಾಗಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ಮೇಲೆ ನೋಡಿದರೆ ಇದೊಂದು ಪ್ರಬಲ ವಾದ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯಾಗಿಯೇ ತೋರುವದು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಕಂಡು ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿಚಾರಕ್ರಮದ ವಿಷಯವಾಗಿ ನಾವು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರು ವದನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಕಣ್ಣು ಹೊರಗಣ್ಣು ; ಈ ಹೊರಗಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟಿಲ್ಲದ ಕಾಲದೇಶ ನಿಮಿತ್ತಗಳ ಗುಂಪೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅದರೊಳಗೆ ನಾವು ಒಂದು ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿರುವವ ರೆಂದು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಆಗಿರುವ ಫಲಿತಾಂಶವೇ ಮೇಲಿನ ಆಕ್ಷೇಪವು. ಆದರೆ ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಜಗತ್ತೆಂಬುದೇನು ? ಇದ ರಲ್ಲಿ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ತಾರಕೆಗಳೂ ಗ್ರಹಗಳೂ ಧೂಮಕೇತುಗಳೂ ಇರುವವೆಂಬುದು ದಿಟವೆ ; ಆದರೆ ಈ ಸೂರ್ಯಚಂದ್ರನಕ್ಷತ್ರಮಂಡಲಗಳಿಂದಲೂ ಭೂಮ್ಯಾದಿ ಗ್ರಹ ಗಳಿಂದಲೂ ಕೂಡಿರುವ ಈ ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದೆಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯನ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮಾರು ಹೋಳಿದಿರುವ ವಿಷಯವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನು ? ಈ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಈ ಅಗಾಧವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವು ಇದೆಯೆಂದು ಕೂಡ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೆ ? ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಅಳತೆಗೆ ಸಿಕ್ಕದ್ದೆಂದು ತೋರುತ್ತಿರುವ ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಹೆಚ್ಚೆನಿಸುವದೊ, ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ತನಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ಹೆಚ್ಚೆನಿಸುವದೊ ? ವಿಷಯವಾದ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವು ಹೆಚ್ಚೊ, ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ತನಗೆ ಗೋಚರಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಷಯಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವು ಹೆಚ್ಚೊ ? ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ

ವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೇನೂ ಯೋಚನೆಮಾಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ತೀರ ಸಣ್ಣವಸ್ತುವನ್ನು ವಿಷಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಅನಾಯಾಸವೋ ಅಷ್ಟೇ ಅನಾಯಾಸದಿಂದ ಹೊರಗಿನ ಇಡಿಯ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೇ ವಿಷಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಇರವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಹೊಳೆಯದಿರದು.

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂದೇಹವು ಬರುತ್ತದೆ : ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯಕ್ಕಿಂತ ಅಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿನ ದಾದರೆ ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೇ ಏಕೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ? ಅದು ಕೆಲವು ಸಾರಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಾರಿ ಮರೆಯಾಗುತ್ತಲೂ ಇರುವದೇಕೆ ? ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಒಂದು ದೊಣ್ಣೆಯ ಪೆಟ್ಟು ಬಿದ್ದರೆ ಸಾಕು, ಜ್ಞಾನ ತಪ್ಪಿ ದೊಪ್ಪನೆ ಬಿದ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ಅದು ಏತಕ್ಕೆ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಾರದು ? ದಿನಕ್ಕೊಂದು ಸಲ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ನಿದ್ರಿಸಲೇಬೇಕಲ್ಲವೆ ? ಆಗ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಎಲ್ಲಿರುವದು ? ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದೇಇದೆ. ಹೀಗೆ ಆಗಾಗ್ಗೆ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಈ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದನ್ನು ದೇಹದ ಒಂದು ಧರ್ಮ ವೆಂದು ಭಾವಿಸುವದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅದೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೇಲಿನದೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಿದೆಯೆ ? ಅದನ್ನು ಹಾಗೆ ಅಟ್ಟಕ್ಕೇರಿಸಿದರೆ ಬರುವ ಭಾಗ್ಯವಾದರೂ ಏನು ?

ಜ್ಞಾನದ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದ್ದರಿಂದ ಈ ಮೇಲಿನ ಸಂದೇಹವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಬಹು ಜನರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳ ಪಡಿನೆಳಲಿನಿಂದ ಕೂಡಿರುವಂತೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಎಚ್ಚರದರಿವೇ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ನಮಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಧರ್ಮವೆಂದೂ ಅದು ಆಗಾಗ ತಲೆದೋರಿ ಮಾಯವಾಗುತ್ತಲೂ ಇರುವದೆಂದೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬಹುಮಂದಿ ನಂಬಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನದ ನಿಜವಾದ ತಿರುಳೇನೆಂಬುದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದರ ಗೋಜಿಗೆ ನಾವು ಯಾರೂ ಹೋಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಬಂದಿತು, ಜ್ಞಾನವು ಹೋಯಿತು, ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವೆವಷ್ಟೆ ; ಇದು ಬರುತ್ತಲೂ ಹೋಗು ತ್ತಲೂ ಇರುವದನ್ನು ನಾವು ಏತರಿಂದ ಅರಿಯುವೆವು ? ಇದನ್ನರಿಯುವದಕ್ಕೆ ನಮಗೇ ನಾದರೂ ಸಾಧನವು ಇದೆಯೆ ? ಇದ್ದರೆ ಅದು ನಿತ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವೆನಿಸುವದಿಲ್ಲವೆ ? - ಇದನ್ನು ನಾವು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಯೋಚನೆಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಖಗೋಳ ಭೂಗೋಳಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವನ್ನೂ ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಈ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು ಹೆಚ್ಚು ಅಗತ್ಯವಿರುವದು. ಯಾವ ಜ್ಞಾನವು ಜಗತ್ತಿನ ಇರವಿನ ಒರೆಗಲ್ಲಾಗಿರುವದೋ ಯಾವ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಕುರುಡರ ಮುಂದೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಬರಿಯ

ಕತ್ತಲೆಯ ಕುಣಿತವಾಗುವದೋ ಆ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನಲ್ಲವೆ, ನಾವು ಮೊದಲು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ? ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತೇ ಮುಂದೆ ಒಂದು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಹೂಡಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸೋಣ. ಈಗ್ಗೆ ಇಷ್ಟನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತರಬೇಕು. ಜ್ಞಾನವು ತೋರಿಕೊಂಡಾಗ ಪ್ರಪಂಚವೂ ತೋರಿಕೊಂಡು ಅದು ತೋರದೆ ಇದ್ದಾಗ ಈ ಪ್ರಪಂಚವೂ ತೋರದೆ ಹೋಗುವದೆಂಬುದನ್ನು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪುವೆವಷ್ಟೆ ? ಆಗಲೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನವು ಬಂದ ಹಾಗಾಯಿತು, ನೋಡಿ ! ನಾವು ಇಷ್ಟೊಂದು ದೊಡ್ಡದೆಂದು ಕೊಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಈ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೆಲ್ಲವನ್ನೂ ತನಗೆ ಬೇಕಾದಾಗ ವಿಷಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೂ ಬೇಡವಾದಾಗ ಕೊಡವಿಕೊಂಡುಬಿಡುತ್ತಲೂ ಇರುವ ಈ ಜ್ಞಾನದ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ ಎಷ್ಟಾಯಿತು !

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಲೇಖನದ ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ, ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಷ್ಟೇ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿರಲಿ, ಇದರಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೇ ಸೌರವ್ಯೂಹಗಳು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರಲಿ. ಈ ಭೂಮಿಯು ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೇ ಸಣ್ಣ ಅಂಶವಾಗಿರಲಿ, ಮಿತಬುದ್ಧಿಯಾಗಿ ಇಂಥ ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ ವಾಸವಾಗಿರುವ ಮನುಷ್ಯನು ಎಷ್ಟೇ ಅಲ್ಪಪ್ರಾಣಿಯಾಗಿ ಕಾಣಲಿ, ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡುವವರನ್ನು ಯಾರನ್ನೂ ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ದುರಭಿಮಾನಿಗಳೆಂದಾಗಲಿ, ಆಗದ ಹೋಗದ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕಿರುವವರೆಂದಾಗಲಿ, ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾರು ಹೊರಗಣ್ಣಿನಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನೋಡಿ ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತನಗೆ ತಾನೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದೆಂದು ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ನಂಬಿಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿರುವರೋ ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯವು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸಾಗದ ಕೆಲಸವೆಂದು ತೋರಬಹುದು ; ಆದರೆ ವಿಷಯವಿಷಯಿವಿಭಾಗವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಎಲ್ಲವೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೆಂಬುದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬಲ್ಲ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನಾಗಲಿ, ಇದರಲ್ಲಿರುವ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಕಂಡು ಎದೆಗೆಡುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರವು ಶೋಧನೆಮಾಡಿ ಕಂಡುಹಿಡಿದಿರುವದೆಲ್ಲ ವಿಷಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ತಗಲಿಕೊಂಡಿರುವದೇ ಹೊರತು ವಿಷಯಿಯಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲ ; ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಷಯದ ಹೊರಮೈಯನ್ನು ನೋಡಿ ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರವು ತೃಪ್ತಿಹೊಂದಿರುವದೇ ಹೊರತು ಅದರ ತಿರುಳೇನೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವದಕ್ಕೇನೂ ಹೋಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೂ ಯಾವ ಬಗೆಯ ವಿರೋಧವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

೧೨೫. ವೇದಾಂತವೂ ಬಾಹ್ಯವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ

ಈಗ ಈ ವೇದಾಂತವನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತೇನೆ. ಇದು ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಯುಗವೆನಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸೈನ್ಸ್(Science)ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾಗಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಾಗದಿರುವದನ್ನು ವಿಚಾರಪರರಾದವರು ಯಾರೂ ಪರಿಗ್ರಹಿಸುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಸೈನ್ಸುಗಳು ವಿಷಯವಿಚಾರವನ್ನು ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ಮಾಡಿ ನಿರೀಕ್ಷಣ ಪರೀಕ್ಷಣಸಂವಾದೀಕರಣಗಳಿಂದ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿವೆ ; ಅವುಗಳಿಂದ ಜನರಿಗೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿರುವ ಅನೇಕ ಕಲೆಗಳೂ ಉದ್ಭವಿಸಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತವು ಈ ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ ? - ಎಂಬುದನ್ನಿಷ್ಟು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಲಾಜಿಕ್(Logic)ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾಗಿರುವ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಬರೆಯುವಾಗ, ಒಬ್ಬ ಗ್ರಂಥಕರ್ತನು ಅದು 'ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಶಾಸ್ತ್ರವು' (Science of Sciences)ಎಂದು ಅದನ್ನು ಪ್ರಶಂಸಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ಸೈನ್ಸುಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ 'ಲಜಿ'(logy)ಎಂಬ ಶಬ್ದರೂಪವು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಅಭಿಧಾನಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. 'ಜಿಆಲಜಿ' (ಭೂಗರ್ಭಶಾಸ್ತ್ರ), 'ಬೈಆಲಜಿ' (ಪ್ರಾಣಶಾಸ್ತ್ರ), 'ಸೈಕಾಲಜಿ' (ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರ), 'ಫಿಸಿಯಾಲಜಿ' (ಶಾರೀರಶಾಸ್ತ್ರ) - ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿರುವ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಲಾಜಿಕ್ ಎಂಬ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಹೆಸರೇ ಇರುವದರಿಂದ ಅವು ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರವಿಶೇಷಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆಯೆಂಬುದು ಮಿಕ್ಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೂ ಒಪ್ಪು ಎಂದು ಆತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಭೂಮಿ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು, ಶರೀರ - ಮುಂತಾದವುಗಳ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸುವ 'ತರ್ಕ'ವೇ ಆಯಾ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಶೇಷವು ಎಂದು ಅವನ ಆಶಯ. ಇದು ನಿಜವಾದರೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ತರ್ಕವೆಂಬುದು ಆಲೋಚನೆಯ ಆಕಾರಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ ; ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೇನೂ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಅ' ಎಂಬುದು ಬ ಕ್ಕೆ ಸಮವಾಗಿದ್ದು ಬ ಎಂಬುದು ಕ ಕ್ಕೆ ಸಮನಾಗಿದ್ದರೆ, ಆಗ ಅ ಎಂಬುದು ಕ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ - ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಾವು ತರ್ಕಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಅ,ಬ,ಕ - ಎಂಬಿವುಗಳು ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎಂಬುದೇನೂ ಆ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಿಲ್ಲ. ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವ್ಯಾಪ್ತಿ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನೂ ಹೇತ್ವಾಭಾಸಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ; ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೂ ಅದರ ಅವಲಂಬನೆ ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ಶುದ್ಧತರ್ಕವು ತಾನುತಾನೆ ಯಾವ ಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ.

ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ತಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ 'ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಸರ್ವವಿದ್ಯಾಪ್ರತಿಷ್ಠ'ವಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ನಿಜವಾದರೆ ಅದು ಈಗಿನ ಸರ್ವ ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಾಗಿರಬೇಕಲ್ಲವೆ ? ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ತರ್ಕದಂತೆ ವಿಷಯಶೂನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವೇದಾಂತವು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಜ್ಞಾನವು. ಈ ವಿದ್ಯೆಯು ಸರ್ವವಿದ್ಯಾಪ್ರತಿಷ್ಠವು, ಎಂದರೆ ಸರ್ವವಿದ್ಯೆಗಳೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಹೇತುವು ; ಎಲ್ಲಾ ವಿದ್ಯೆಗಳೂ ತಮ್ಮ ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಈ ವಿದ್ಯೆಯ ಗುರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ತಮ್ಮ ಗುರಿಯನ್ನು ಅಡಕಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂದರ್ಥ. ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಸರ್ವವಿದ್ಯಾಪ್ರತಿಷ್ಠವು' ಎಂದರೆ ಸರ್ವವಿದ್ಯೆಗಳಿಂದ ಅರಿಯಬೇಕಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವು ಇದಕ್ಕೇ ವೇದ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ವೇದಾಂತವು ತನಗೆ ಮೀಸಲಾಗಿರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿತಂತೆ ಆಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಅನೇಕರು ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಈಗಿನ ವಸ್ತುಶಾಸ್ತ್ರ, ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರ - ಮುಂತಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆಯೆ ? ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳೆಂದರೆ ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಬಲ್ಲ ಸರ್ವಜ್ಞರೆ ? - ಎಂದು ಅನೇಕರು ಹಾಸ್ಯಮುಖದಿಂದ ಕೇಳುವದೂ ಉಂಟು.

ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವು. ಸೈನ್ಸುಗಳು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಅಸಾಧಾರಣವಿಷಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಬಾಹ್ಯ ಧರ್ಮಗಳು. ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪ, ರಚನಾಕ್ರಮ - ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿರುವದು ನಿಜ. ಪದಾರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ಘನಪದಾರ್ಥ, ದ್ರವಪದಾರ್ಥ, ಅನಿಲವಸ್ತು, ಉಷ್ಣ, ಬೆಳಕು, ಸೂಚಿಕಾಂತಶಕ್ತಿ, ವಿದ್ಯುಚ್ಛಕ್ತಿ - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಕಂಡುಹಿಡಿದಿರುವ ವಸ್ತುಧರ್ಮಗಳ ನಿಯಮವು ಆ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೇ ಅಸಾಧಾರಣವಿಷಯವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ರಸಾಯನಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪರಮಾಣುಗಳು ಎಲೆಕ್ಟ್ರಾನ್, ಪ್ರೋಟಾನ್ - ಮುಂತಾದವುಗಳ ಸ್ವಭಾವವನ್ನೂ ವಸ್ತುಗಳು ಸಂಯೋಗದಿಂದಲೂ ಮಿಶ್ರಣದಿಂದಲೂ ಪಡೆಯುವ ರೂಪವಿಶೇಷಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಶೋಧಿಸುವದು ಆ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೇ ಮೀಸಲು. ಹೀಗೆಯೇ ಶಾರೀರಶಾಸ್ತ್ರ, ಮನಃಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ, ನಕ್ಷತ್ರಶಾಸ್ತ್ರಾದಿಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಕಂಡುಹಿಡಿದಿರುವ ಚಿತ್ರವಿಚಿತ್ರವಾದ ಪ್ರಕೃತಿ ನಿಯಮಗಳೂ ಅವುಗಳ ಬಲದಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ನಿರ್ಮಿಸಿರುವ ಯಂತ್ರೋಪಕರಣಗಳೂ ಜನರ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅದ್ಭುತವಾದ ಸೌಕರ್ಯಗಳೂ ಲೋಕವಿದಿತವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ವಾಸನೆಯಿಂದ ವಾಸಿತವಾದ ಬುದ್ಧಿ

ಯಿಂದ ಈಗಿನ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಧರ್ಮ, ಪುಣ್ಯ, ಪಾಪ, ಆತ್ಮ - ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಎಲ್ಲಿವೆ ? ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಅವು ಸಿಕ್ಕಿಯೇ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ ! ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ವಿಷಯಪರಿಮಿತಿಯನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಸರ್ವಾಂತರನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡೇ ಇಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅವು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ವಿಷಯಗಳ ಮೇಲುಭಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ದೃಶ್ಯ ವಿಶೇಷಗಳಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಆ ದೃಶ್ಯಗಳಿಗೆ ಮೂಲವು ಯಾವದೆಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಕ್ಕಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸಸ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮರಗಿಡಬಳ್ಳಿ - ಮುಂತಾದವುಗಳ ಜಾತಿ, ಸ್ವಭಾವ, ಉಪಯೋಗ - ಇಂಥವುಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಿರಬಹುದು ; ಆದರೆ ಆ ವೃಕ್ಷಾದಿಗಳ ಸೊಬಗು, ಬೆಳವಣಿಗೆ, ವೈವಿಧ್ಯ - ಮುಂತಾದವುಗಳ ಮೂಲವು ಯಾವುದು ? - ಎಂಬುದು ಆ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಬೇಡ. ಪ್ರಾಣಿಶಾಸ್ತ್ರ, ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೂ ಹೀಗೆಯೇ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತವು ತನ್ನ ಅಸಾಧಾರಣವಿಷಯವೆಂದು ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಆತ್ಮವಸ್ತುವು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದು ಅದನ್ನವಲಂಬಿಸಿಯೇ ನಮ್ಮೆಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಕರಣಗಳೂ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳೂ ಸ್ವರೂಪಸ್ಥಿತಿಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತರೆ ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲದರ ಜೀವಾಳವನ್ನೇ ಅರಿತಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಬರಿಯ ಜಂಬದ ಮಾತಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಸೈನ್ಸು ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೆಸರು. ತಾನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ, ಆ ಜ್ಞಾನದ ತತ್ತ್ವದ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ, ಪೂರ್ಣವಾಗುವವರೆಗೆ ಅದು ಅನ್ವರ್ಥವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವೆನಿಸೀತೆ ? ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರದವರು ಯಾರೂ ತಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತು. ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವಷ್ಟೇ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿವೆ. ಅವು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವಾಗಲೂ ಆ ವ್ಯವಹಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ವಿಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತವು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನು ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಇಡಿಯ ದೃಶ್ಯಜಾತದ ತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಆ ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮನ ತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರಂತೂ ವೇದಾಂತವು ಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡುವ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ವೇದಾಂತವನ್ನು ಅನ್ವರ್ಥವಾಗಿಯೂ ವಿಜ್ಞಾನ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರ, (Science of Sciences) ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.

ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು 'ಸರ್ವವಿದ್ಯಾಪ್ರತಿಷ್ಠ'ವಾದ ವಿದ್ಯೆ ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದೊಂದು ನಿತ್ಯಸತ್ಯವಾಗಿದೆ.

೧೨೬. ವಿಕಾಸವಾದಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವುಂಟೆ ?

ವಿಕಾಸವಾದವೆಂಬುದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯದೇಶಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಈಗ ಹರಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ತರುಣರಿಗೆ ಮೆಚ್ಚಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೂ ಅದಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೊಂದುಗಡೆಯಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದೂ ಈಗ ಅತ್ಯವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಚಾರಕ್ರಮವನ್ನು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ತಿಳಿಸಲಾಯಿತು. ಆ ಕ್ರಮದ ಅಂಗಗಳಾದ ನಿರೀಕ್ಷಣ, ಪರೀಕ್ಷಣ, ಕಾರಣದ ಊಹೆ (hypothesis), ಸಂವಾದೀಕರಣ (verification), ಸಿದ್ಧಾಂತಕಲ್ಪನ (theory)- ಎಂಬಿವುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಯಾವದೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಅಲ್ಲಿಗೇ ಕೊನೆಯಾಯಿತೆಂದು ನಂಬುವದಿಲ್ಲ ; ಇನ್ನೂ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಶೋಧನಮಾಡಿದಂತೆ ಹೊಸಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಆಗಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಡಬೇಕು - ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿ ಆಮೇಲೆ ವಿಕಾಸವಾದದ ಮುಖ್ಯಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ಇಡಲಾಯಿತು.

ಈ ಅನಂತವಾದ ವಿಶ್ವವು ನಿತ್ಯಪ್ರಚಲಿತವಾದ ದ್ರವ್ಯಭರಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿರುವ ಒಟ್ಟು ದ್ರವ್ಯರಾಶಿಯು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಮಾರ್ಪಡದೆ ಇರುವದು. ಈ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಪ್ರಚಲನೆಯ ಫಲವಾಗಿ ತೇಜೋಮೇಘಗಳು ಕ್ಲಿಪ್ತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಲಿರುವವು, ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಈ ರೂಪವು ಲಯವಾಗುತ್ತಲೂ ಇರುವದು. ಅನಂತವಾದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿರುವ ಸೌರವ್ಯೂಹಗಳೆಲ್ಲ ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿರುವವು. ಇಂಥ ವ್ಯೂಹಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ನಮ್ಮ ಸೌರವ್ಯೂಹದ ಒಂದಂಶವಾದ ಭೂಗೋಳವೂ ಈ ಪ್ರಚಲನೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಹಲವು ಕೋಟಿ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಉಂಟಾಯಿತು. ಇದರ ಮೇಲಿನ ಉಷ್ಣವು ಆರುತ್ತಾ ಆರುತ್ತಾ ಇದು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಇದರ ಮೇಲೆ ನೀರಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಯಿತು. ಆಮೇಲೆ ಕೆಲವು ಕೋಟಿ ವರ್ಷಗಳ ಮೇಲೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಜೀವನರಸವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಆಮೇಲೆ ಜೀವಕೋಶಗಳುಂಟಾಗಿ ವನಸ್ಪತಿಗಳೂ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಒಂದಾನೊಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಟ್ಟವು. ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನೂ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ : ಅಮಿತಜನನ, ಜೀವನಕಲಹ, ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವದು, ಅರ್ಜಿತಧರ್ಮ, ವಂಶಾನುಗತಧರ್ಮ - ಮುಂತಾದ ನಿಮಿತ್ತಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ವಿಕಾಸವು ಆಗುತ್ತಾಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಈ

ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಮನುಷ್ಯನು ಬೆನ್ನೆಲುಬುಳ್ಳ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರ ತಕ್ಕವನು. ಚತುಷ್ಪಾದಪ್ರಾಣಿಗಳ ವರ್ಗದವನು, ಸಸ್ತನಿಗಳ ಹಿಂಡಿನವನು, ಸೋಲ್ಪ ಪ್ರಾಣಿ, ಪ್ರೈಮೇಟ್ - ಎಂಬ ಶ್ರೇಷ್ಠತರಗತಿಯವನು, ವಾನರಜಾತಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟವನು, ಈ ವಿಕಾಸವು ಇನ್ನೂ ಆಗುತ್ತಲೇ ಇರುವದರಿಂದ ಮುಂದೆಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳಾಗಬಹುದು. ಜೀವನಾರ್ಥಕಲಹವೇ ಮುಂತಾದ ಕಾರಣ ಗಳಿಂದ ಮುಂದೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾದ ಅತಿಮಾನವಪ್ರಾಣಿಯೊಂದು ಹುಟ್ಟ ಬಹುದು. ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಕುಲ, ವರ್ಣ, ಭಾಷೆ, ಲಿಂಗ, ಧರ್ಮ - ಇವುಗಳೂ ಮಾನವಸಮಾಜವೂ ಹೀಗೆಯೇ ಆಯಾ ನಿಮಿತ್ತಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರು ತ್ತವೆ ; ಇವುಗಳೂ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಲೇ ಇರುವವು. ಹೀಗೆಂಬುದು ವಿಕಾಸವಾದದ ಸಾರವು.

ವಿಕಾಸವಾದದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ಸಂಗ್ರಹಮಾತ್ರದಿಂದ ತಿಳಿಯುವದು ಆಗಲಾರದು ; ಇದನ್ನು ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರ, ಭೂಗರ್ಭಶಾಸ್ತ್ರ, ಪದಾರ್ಥವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರ, ಜೀವಶಾಸ್ತ್ರ, ಪ್ರಾಣಿಶಾಸ್ತ್ರ, ಗರ್ಭಶಾಸ್ತ್ರ, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ - ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಕ್ಯಾಂಟ್, ಲ್ಯಾಪ್ಲೇಸ್, ಡಾರ್ವಿನ್, ಹಕ್ಸ್ಲಿ, ಮುಲ್ಲರ್, ಹೆಗಲ್ - ಮುಂತಾದವರು ಈ ವಾದದ ಆಚಾರ್ಯಪುರುಷರು. ಇವರುಗಳು ಬರೆದಿರುವ ಗ್ರಂಥಗಳ ಸಾರವನ್ನು ತಿಳಿಯು ವದಕ್ಕೆ ಇಂಗ್ಲಿಷುಬಲ್ಲವರಿಗೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ "ವಿಕಾಸವಾದ ಅಥವಾ ದೇವರು ಸತ್ತನೆ ?" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವೊಂದನ್ನು ಶ್ರೀಯುತ ಕುಲಕರ್ಣಿ ನಾರಾಯಣರಾವ್ ಎಮ್. ಎ. - ಇವರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಆದರ ವುಳ್ಳ ಕನ್ನಡಿಗರೆಲ್ಲರೂ ಆ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಓದಬೇಕು.

ಈಗ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ವಿಕಾಸಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವೆ ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಕಡೆಗೆ ತೆರಳೋಣ. ಈಗಿನ ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ವಿರೋಧವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಿಕ್ಕ ಮತಗಳೆಲ್ಲ ಕಾಲಾನುಸಾರವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿರು ವಂತೆ ಉಪನಿಷದ್ಧರ್ಮವೂ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ಹೊಂದುವದು ಅವಶ್ಯವೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಜಗತ್ತು ವಿಕಾಸವಾದಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆಯೆಂದಾದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವ ದೇವರಿಲ್ಲವೆಂದಾಗುವದು ; ದೇವರ ವಾಕ್ಯವೆನಿಸಿರುವ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಬರುವದು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಾದವು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯೆಂದೂ ಇದನ್ನು ಹುಡುಗರಿಗೆ ಓದಿಸ ಬಾರದೆಂದೂ ಅಮೆರಿಕದ ಕೆಲವು ಪ್ರಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಕಾನೂನು ಕೂಡ ಮಾಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೋಗಿರುವರಂತೆ. ಇದರಂತೆಯೇ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಈ ವಾದವು ವಿರೋಧವಾಗಿರು

ತ್ತದೆ. ಇದು ಜೀವಾತ್ಮಪರಮಾತ್ಮ ಬಂಧಮೋಕ್ಷಾದಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ನಾಸ್ತಿಕವಾದವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಂದು ಕೆಲವರು ಭಾವಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ದೇವರೇ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ, ಅವನು ವಿಕಾಸವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮದಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿರುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ವಿಕಾಸವಾದಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಎಂದು ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳುವರು. ಇದರಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ವಿಕಾಸ ವಾದಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುವ ರೀತಿಯು ನಿರೀಕ್ಷಣಪರೀಕ್ಷಣಾದಿಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುತ್ತದೆ, ಈಶ್ವರವಾದಿಗಳ ಮತವು ಆ ಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಇವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಏಕವಾಕ್ಯತೆ ಹೇಗಾದೀತು ? ಸ್ಪೆನ್ಸರ್ ಸಾಹೇಬನು ಈ ದೃಶ್ಯಜಗತ್ತಿಗೆಲ್ಲ ಆಧಾರವಾಗಿ ಯಾವದೋ ಒಂದು ತತ್ತ್ವವು ಇರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ, ಆ ಜ್ಞೇಯವೇ ನಾವು ಹೇಳುವ ಬ್ರಹ್ಮ - ಎಂದು ಕೆಲವರು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಅನ್ನುತ್ತಿದಾರೆ. ಇದು ವಿಕಾಸವಾದಿಗಳಿಗಾಗಲಿ ವೇದಾಂತಿ ಗಳಿಗಾಗಲಿ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗದ ಮಾತು ; ಏಕೆಂದರೆ ವಿಕಾಸವಾದಿಗಳ ಪರೀಕ್ಷಣ ನಿರೀಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಆ ಜ್ಞೇಯವು ಸಿಕ್ಕುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಕೇವಲ ಕಲ್ಪನಾ ಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ವೇದಾಂತಿಗಳ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕೇವಲ ಕಲ್ಪನಾಮಾತ್ರವೆಂದು ನಾವು ಯಾರೂ ನಂಬುವದಿಲ್ಲ. ಈಗಿನ ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಪರಮಾಣುವನ್ನು ಕೂಡ ವಿಭಾಗಿಸಿ ಎಲೆಕ್ಟ್ರಾನ್, ಪ್ರೋಟಾನ್ - ಎಂಬ ಧನವಿದ್ಯುತ್ಕಣ ಋಣವಿದ್ಯುತ್ಕಣ - ಎಂಬ ವಿದ್ಯುತ್ಕಣಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿದ್ಯುಚ್ಛಕ್ತಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಕೆಲವರು ಆಧುನಿಕರು ವೇದಾಂತದ ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಿದಾರೆ. ಇದಂತೂ ಸರಿಯೇ ಅಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ವಿದ್ಯುತ್ಕಣವು ಚಿದಾತ್ಮಕ ವೆಂದು ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಡವೆಂಬುದನ್ನು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ವಿಕಾಸವಾದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವೇನೆಂದರೆ "ನಮ್ಮ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಮುಖತ್ವವೆಂಬ ಸಾಧನವಿದೆ ; ಆ ಸಾಧನದಿಂದ ನಾವು ಬ್ರಹ್ಮ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ವಿಕಾಸವಾದಿಗಳಿಗೆ ಈ ಸಾಧನವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವು ಸಿಕ್ಕಿರುವದಿಲ್ಲ". ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅಂತರ್ಮುಖತ್ವವೆನ್ನುವ ಸಾಧನವು ಸರಿಯಾದದ್ದೋ ಅಲ್ಲವೋ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವನಾದರೂ ಒಬ್ಬನು ತನಗೆ ಅಂತರ್ಮುಖತ್ವವಿದೆಯೆಂದೂ ತಾನು ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಕೆಲವು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದೇನೆಂದೂ ಹೇಳಿದರೆ ಆಗ ಅದು ನಿಜವೋ, ಸುಳ್ಳೋ-ಎಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನು ಮಾನಗಳಿಂದಲೇ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಧಾರಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವೂ ಆಗಲಾರದು.

ಆದ್ದರಿಂದ ಹೀಗೆಲ್ಲ ಕೇವಲತರ್ಕಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೇ ನಮ್ಮ ವೇದಾಂತ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ತತ್ತ್ವವೆಂತ ತಿಳಿಯುವದು ಜನಸಮ್ಮತವಾಗುವದಿಲ್ಲ ; ಇದರಿಂದ ವೇದಾಂತವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕೆಟ್ಟ ಹೆಸರನ್ನೂ ತಂದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತದ ನಿಜ ವಾದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ರಮವೆಂದರೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಯು. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರವೆಲ್ಲ ಕೇವಲ ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥಾಸಿದ್ಧವಿಷಯಗಳ ವಿಚಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಾಕಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟಿರುವ ವಿಕಾಸ ವಾದವು ಅದೇ ಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ. ವಿಕಾಸವಾದವು ಸರಿಯೆ, ಅಲ್ಲವೆ ? - ಎಂಬುದನ್ನು ಜಾಗ್ರದ್ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಹೊರಟಿರುವ ವೈಜ್ಞಾನಿ ಕರು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನಿರ್ಣಯಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಂಥಿಂಥ ಸಾಕ್ಷಿಗಳೂ ದೊರೆಯು ವದರಿಂದಲೂ ಇವುಗಳ ಸಾಕ್ಷ್ಯವು ಮತ್ತೆ ಹೇಗೂ ಹೊಂದುವಹಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದ ರಿಂದಲೂ ಸೌರವ್ಯೂಹವೂ ಭೂಗೋಳವೂ ಜೀವವೂ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಮನುಷ್ಯನೂ ನಾವು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಿರಬೇಕು- ಎಂದು ವಿಕಾಸವಾದಿಗಳು ನಿರ್ಣಯಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಹೇಳಿದ ಮಾತೆಂದಾಗುವದು. ಆದಕಾರಣ ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ದೋಷವನ್ನು ತೋರಿಸ ಬೇಕೆನ್ನುವವರು ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಗೆ ವಿಘಾತಕಗಳಾದ ಅನುಪಪತ್ತಿ (ಹೀಗೆ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವಿಕೆ), ಅನ್ಯಥಾವ್ಯುಪಪತ್ತಿ (ಹೀಗೂ ಆಗಬಹುದಲ್ಲ ? - ಎನ್ನುವಿಕೆ), ಅನ್ಯಥೈವೋಪಪತ್ತಿ (ಬೇರೆಯ ಬಗೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೊಂದುವದಲ್ಲ ? - ಎನ್ನುವಿಕೆ) - ಈ ಮೂರು ದೋಷಗಳನ್ನೂ ತೋರಿಸಬೇಕಾಗುವದು. ಇದು ಹೇಗಾದರೂ ಇರಲಿ. ವೇದಾಂತಿಗಳು ವಿಕಾಸವಾದವನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಅದನ್ನು ಖಂಡಿಸುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗ ಬೇಕಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದ ಪೂರ್ಣಾನುಭವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ದೃಶ್ಯಗಳ ಮಾರ್ಪಾಡಿನ ನಿಯಮವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವ ವಿಕಾಸವಾದಕ್ಕೂ ಯಾವದೊಂದೂ ವಿರೋಧವು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ವಿಕಾಸವಾದಿಯು ಒಂದಾನೊಂದು ಹೊಸ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ಕಂಡು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ತನ್ನ ಸ್ನೇಹಿತನೊಡನೆ ಪ್ರಾಣ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರು ವಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಎಚ್ಚರವಾದರೆ, ಅವನು ಏನೆಂದು ಭಾವಿಸುವನು ? ''ಇದೆಲ್ಲವೂ ನನಗೆ ತೋರಿದ ಬರಿಯ ದೃಶ್ಯವು, ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲ'' ಎಂದಲ್ಲವೆ ಅವನು ಎಣಿಸು ವನು ? ಆದರೆ ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಕನಸಿಗೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಸ್ವರೂಪ ಪ್ರತೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯನ್ನೂ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಭೌತಿಕಜ್ಞನಿಂದಲೂ ಆಗಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಆ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಸರಿಹೋದೀತೇ ಹೊರತು ಅದು ಅಬಾಧಿತವಾದ

ಪೂರ್ಣಾನುಭವಸಿದ್ಧಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು. ವಿಕಾಸವೆಂಬುದು ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಜಾಗ್ರತ್ಕಾಲಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುವ ಆತ್ಮನು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನು ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತೋರಿಬರುವ ಯಾವದೊಂದು ಕಾಲಪ್ರವಾಹಕ್ಕೂ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವದಿಲ್ಲ, ಕಾಲಾತೀತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಆತ್ಮನು ಸುಷುಪ್ತಿಸಮಾಧ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಇರುತ್ತಾನೆಂಬುದೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದೂ ಚಲನೆಯುಂಟಾಗದೆಯೇ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಈ ಅಖಂಡಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವೇ ವಿಕಾಸವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದೂ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಜಾಗ್ರತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕಜ್ಞರು ಪರೀಕ್ಷೆಮಾಡುವ ದ್ರವ್ಯಶಕ್ತಿಗಳೆಲ್ಲ ಆ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿದ್ದು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳೆಲ್ಲ ನಿರ್ಲೇಪನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಲಯವಾಗುವವೆಂಬುದೂ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪನಾದ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವುಳ್ಳ ಈ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ತೋರಿಹಾರುತ್ತಿರುವದೆಂಬುದು ವ್ಯವಹಾರವೆಂತಲೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಆ ಪರಮಾತ್ಮನು ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚನಾಗಿಯೇ ಇರುವನೆಂತಲೂ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಯಾವ ಯುಕ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು - ಎಂಬುದು ಸಾರವು.

೧೨೭. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರವೂ ವೇದಾಂತವೂ

ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವೆಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ, ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಚಾರಕ್ರಮವು ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಆದಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೂ ಮುಂದುವರಿಸಿರುವದೆಂದೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಮಾಡಿರುವ ತತ್ತ್ವಗಳು ಯಾವ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆಂದೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಮನಗಾಣಬೇಕೆನ್ನುವವರು ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಕ್ರಮ, ಉದ್ದೇಶ, ವ್ಯಾಪಾರ, ದೃಷ್ಟಿ - ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ಕ್ರಮ- ಮುಂತಾದವುಗಳೊಡನೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಬೇಕು. (೧) ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರವು ತನ್ನ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದನ್ನೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ನಿರೀಕ್ಷಣ (Observation), ಪರೀಕ್ಷಣ (Experiment), ಸಂವಾದೀಕರಣ (Verifi cation) ಗಳಿಂದ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಧಾರಣಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ವೇದಾಂತವು ಮನುಷ್ಯಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಇರುವ ಅನುಭವಸ್ಥಾನಗಳಾದ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ತನಿನಿದ್ರೆ - ಎಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ವಿಷಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಹೊಂದುಗಡೆಮಾಡಿ ತತ್ತ್ವದ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಮಾಡುವದರಿಂದ ವಿಷಯ

ವನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದರಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿರುವದು. (೨) ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರವು ತನಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಬಂಧಿಸುವ ಪರಮ ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ ; ವಸ್ತು, ಶಕ್ತಿ, ಪ್ರಾಣ - ಮುಂತಾದ ಆಯಾ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಭಾಗದ ವಿಷಯವನ್ನು ತನಗೆ ತಿಳಿದ ಮಟ್ಟಿಗೂ ಗೌರವ ದೋಷವಿಲ್ಲದಂತೆ ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಸಾಮಾನ್ಯನಿಯಮಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವೂ ತನ್ನ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ದಾಗಿಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷರಹಿತವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಪರಮಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುವ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ ; ಸಕಲದೃಶ್ಯಗಳಿಗೂ ಈ ಸ್ವರೂಪವೇ ಮೂಲವೆಂದು ಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಗಳಿಂದ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದರಿಂದ ಇದರ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲಾ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಲಾಘವವಿರುತ್ತದೆಯೆನ್ನ ಬೇಕಾಗುವದು. (೩) ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರವು ತತ್ತ್ವವೊಂದನ್ನು ಗೌರವಿಸುವದೇ ಹೊರತು, ಜನರನ್ನು ಗೌರವಿಸುವದಿಲ್ಲ ; ವೇದಾಂತವು ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯೆಂದು ಸಾರುವದರಿಂದಲೂ ಜಾತಿಕುಲಧನಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಂತಸ್ತಿಗೇ ಬಂದಿರಲಿ, ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದು - ಎಂದು ಹೇಳುವದ ರಿಂದಲೂ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆಯೇ ಇರುವದು. (೪) ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಕೃತಿಯ ನಿಯಮವನ್ನು ಒಪ್ಪುವದೇ ಹೊರತು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗದ ದೇವತಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನಿಡುವದಿಲ್ಲ ; ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳ ಆತ್ಮನು ಕೂಡ ಅಪರೋಕ್ಷನಾದ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನೆಂದು ಹೇಳುವದರಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಕೃತಿಯ ನಿಯಮವನ್ನೂ ಉಲ್ಲಂಘಿಸಬೇಕಾದದ್ದಿರು ವದಿಲ್ಲ. (೫) ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರವು ತಾನು ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸುವದು. ಅನೇಕ ಕಲೆಗಳು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದು ಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ತಂತಿಯ ಸಮಾಚಾರ, ವಿದ್ಯುದ್ದೀಪ, ಜಹಜು, ವಿಮಾನ - ಮುಂತಾದ ಸೌಕರ್ಯಗಳು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಜ್ಞಾನದ ಫಲವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ವೇದಾಂತ ಜ್ಞಾನವು ಕೂಡ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೇ ಉಪಯೋಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಂಥ ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನ ದಿಂದ ಎಷ್ಟು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದರೂ ತಾರತಮ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದ ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿ ಗಳು ಹೆಚ್ಚದೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಇವುಗಳ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಯಾವ ಉಪಾಯವನ್ನೂ ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳಿಕೊಡುವಂತಿಲ್ಲ. ವೇದಾಂತಜ್ಞಾನವು ರಾಗಾದಿಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತರಾಗುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಉಪಯೋಗವಾಗಿರು ವದು. ಕಾವ್ಯ, ಸಂಗೀತ, ಶಿಲ್ಪ, ಚಿತ್ರ, ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಕಲೆಗಳು - ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಧಾರದಿಂದ ಕಳೆಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯರಿಗೆಲ್ಲ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಆನಂದವನ್ನೂ ಶಾಂತಿಯನ್ನೂ ಪಡೆಯುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ

ಆನಂದವನ್ನು ಯಾರೊಬ್ಬರೂ ತಮತಮಗೇ ಎಂದು ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿಗಳು ಉಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಅವಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ. (೬) ಹೀಗೆ ಭೌತಿಕಜ್ಞಾನದ ಕ್ರಮಾದಿಗಳನ್ನೇ ವೇದಾಂತವು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಅದನ್ನು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯುಂಟು. ಅದೇನೆಂದರೆ : (ಕ) ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನವು ಕಾಲದೊಳಗೆ ಹುಟ್ಟುವದು, ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮಾರ್ಪಡುವದು, ಇದರಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ ನಿರ್ಣಯವೆಂಬುದು ಆಗುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಆದರೆ ವೇದಾಂತಜ್ಞಾನವು ಕಾಲಾತೀತವಾಗಿರುವದು, ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಲವಿರುವದರಿಂದಲೂ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಾತೀತವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಇದು ಮುಂದಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಪಡಬಹುದೆಂಬ ಶಂಕೆಯಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತವೇ ನಿಜವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವು. (ಖ) ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಜನಗಳು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಬಂದ ಹಾಗೆ ವಾಣಿಜ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ವಂಚಿಸುತ್ತಾ ಕೊನೆಗೆ ಘೋರವಾದ ಯುದ್ಧಾದಿಗಳಿಗೆ ಮೊದಲುಮಾಡುವರು. ಆದರೆ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ದುರುಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಎಂದಿಗೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಯೋಗಿಗಳು, ಸಾಧುಗಳು - ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕೆಲವರು ಜನರನ್ನು ಮರಳುಗೊಳಿಸುವದೇನೋ ನಿಜ ; ಆದರೆ ಅವರು ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ವೇದಾಂತಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರು ಅಂಥ ಹೆಮ್ಮೆಯ, ಜಂಭದ, ವಂಚನೆಯ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ವೇದಾಂತಜ್ಞಾನವು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹರಡಿ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯು ಹೆಚ್ಚು ಜನರಿಗೆ ಬಂದರೆ ಹೇಗಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನು ಒಂದು ಶ್ಲೋಕದಿಂದ ವರ್ಣಿಸಬಹುದು :

ಸಂಪೂರ್ಣಂ ಜಗದೇವ ನನ್ದನವನಂ ಸರ್ವೇಽಪಿ ಕಲ್ಪದ್ರುಮಾ
ಗಾಙ್ಗಂ ವಾರಿಃ ಸಮಸ್ತವಾರಿನಿವಹಃ ಪುಣ್ಯಾಃ ಸಮಸ್ತಾಃ ಕ್ರಿಯಾಃ ।
ವಾಚಃ ಪ್ರಾಕೃತಸಂಸ್ಕೃತಾಃ ಶ್ರುತಿಶಿರೋ ವಾರಾಣಸೀ ಮೇದಿನೀ
ಸರ್ವಾವ ಸ್ಥಿತಿರಸ್ಯ ವಸ್ತುವಿಷಯಾ ದೃಷ್ಟೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮಣಿ ॥

(ಪರಮಾತ್ಮನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾದಾಗ ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತೇ ನಂದನವನವಾಗಿರುವದು, ಭೂಮಿಯ ಮರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕಲ್ಪವೃಕ್ಷಗಳಾಗಿರುವವು ; ಎಲ್ಲಾ ನೀರೂ ಗಂಗಾಜಲವಾಗಿರುವದು, ಮಾಡುವ ಕೆಲಸಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮಗಳಾಗಿರುವವು ; ಸಂಸ್ಕೃತಪ್ರಾಕೃತಭಾಷೆಗಳ ಮಾತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ವೇದಾಂತವಚನಗಳಾಗಿರುವವು ; ನೆಲವೆಲ್ಲವೂ ವಾರಣಾಸೀಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿರುವದು ; ಜ್ಞಾನಿಯ ಸ್ಥಿತಿಯೆಲ್ಲ ಆತ್ಮವಸ್ತುವಿನ ಅನುಭವವೇ ಆಗಿರುವದು.)

13. ಲೌಕಿಕಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯ

೧೨೮. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ತೊಡಕುಗಳು

ಅರಿವೆಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟು ಅದು ದೇಹದ ಒಂದಾನೊಂದು ಧರ್ಮವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವ ಈಚಿನ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಅರಿವೆಂಬುದು ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವ ತತ್ತ್ವವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಹೊರಗಿನ ಪದಾರ್ಥವೆಂಬುದೇ ನಿಜವಾಗಿ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಅರಿವೆಂದರೇನೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಸರಿಯಲ್ಲ - ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಮತವನ್ನೂ ತಿಳಿಯಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾಯಿತು. ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯದ ಪಕ್ಷಪಾತಿಗಳಿಗೂ ಅದನ್ನನುಭವಿಸುವ ಅರಿವಿನ ಪಕ್ಷಪಾತಿಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾದ ಒಂದು ದೋಷವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಿ ವಿಷಯಿವಿಷಯಗಳ ನಿಜವಾದ ವಿವೇಕವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾರದೆ ಇವರಿಬ್ಬರೂ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅನೇಕವಿಧವಾದ ತೊಡಕುಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಬಿದ್ದಿರುವರೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಹೇಳಿತ್ತು. ಈಗ ಆ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಇರವಿನ ರಾಶಿಯನ್ನು ಅರಿವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಿಚ್ಚಿ ನೋಡಿದಾಗ ಅರಿಯುವಾತನಾದ ಜ್ಞಾತೃ, ಅರಿಯಲ್ಪಡುವ ಜ್ಞೇಯ, ಜ್ಞಾತೃವು ಜ್ಞೇಯವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಕರಣವಾದ ಜ್ಞಾನ - ಎಂಬ ತ್ರಿಪುಟಿಯಾಗಿ ಎಂದರೆ ಮುಕ್ಕುಪ್ಪೆಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವದು. ಈ ತ್ರಿಪುಟಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಕುಪ್ಪೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಬಗೆಯ ತೊಡಕುಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾತೃವಿನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಒತ್ತಟ್ಟಿಗಿಟ್ಟು ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಗಳ ಕಡೆಗೆ ನಮ್ಮ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಹೊರಳಿಸಿದರೆ ಯಾವ ಯಾವ ತೊಡಕುಗಳು ಕಾಣಬರುವವೋ ನೋಡೋಣ.

ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರಿಬರುವ ಜ್ಞಾನವು ಅನುಭವವೆಂದೂ ಸ್ಮೃತಿಯೆಂದೂ ಎರಡು ತೆರನಾಗಿರುವದು. ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ವಿಷಯವಿರುವದು ; ಸ್ಮೃತಿಗೆ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸಿದ್ದೆಂದು ನಾವು ನಂಬುವ ವಿಷಯವಲ್ಲದೆ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಯಾವದೊಂದು ವಿಷಯವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅನುಭವವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದಾಗುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದೂ ಹೆಗ್ಗುರುತಿನ

ಮೂಲಕ ಆಗುವ ಅನುಮಿತಿಯೆಂದೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಶಾಬ್ದಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು ವಿಧವಾಗಿರುವದು. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವೆವು.

'ಇದನ್ನು ನೋಡಿದೆನು', 'ಇದನ್ನು ಕೇಳಿದೆನು' - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ದಿನದಿನವೂ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನುಡಿಯುತ್ತಿರುವೆವು. ಒಬ್ಬರು 'ಹಾವನ್ನು ಕಂಡೆನು' ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಕೇಳಿದ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಕೂಡಲೆ ಆ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥ ವಾಗುವದು. ಹಾವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯವು ಅಥವಾ ಜ್ಞೇಯವು ; ಕಂಡದ್ದು ಎಂಬ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು. ಇಂಥ ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಗಳು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ - ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತಿರುವವೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯಜನರು, ತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರಕರು - ಇಬ್ಬರೂ ಒಪ್ಪಿರುವರು. ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜ್ಞೇಯವಿಷಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವದು ? ಈ ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಗಳ ತತ್ತ್ವವೇನು ? ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಗುರುತನ್ನು ಕಂಡು ನಾವು ಅದನ್ನು ಸರಿಯೆನ್ನಬೇಕು ? - ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಇಡುತ್ತಿರುವರು.

ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಜ್ಞಾನದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ತೊಡಕನ್ನು ಬಿಚ್ಚುವದಕ್ಕೆ ಹೋದರೆ ಅಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರುವ ಅಡಚಣೆಗಳು ಯಾವವೆಂದರೆ : (೧) ಸುಖ ದುಃಖ, ಕಾಮ ಕ್ರೋಧ, ಧೈರ್ಯ ಭಯ - ಮುಂತಾದ ಭಾವನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ವೃತ್ತಿಗಳೋ ಎಂದರೆ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳೋ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದೂ ಹಾಗೆಯೇ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಒಂದಾನೊಂದು ವೃತ್ತಿಯಾಗಿರು ವದು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ 'ಇದು ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿ'ಯೆಂಬ ರೀತಿಯ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗ ಬೇಕೇ ಹೊರತು 'ಇದು ಹೊರಗಿನ ಒಂದು ವಸ್ತು' ಎಂಬ ರೀತಿಯ ಅರಿವು ಆಗು ವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಈ ಅರಿವು ಆಗುತ್ತಲೇ ಇರುವದಲ್ಲ ! ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನಿರಬಹುದು ? (೨) ಅರಿವು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗು ತ್ತದೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕರು ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರು ತ್ತಾರೆ ; ಆದರೆ ಅವರು ಹೇಳುವ ಘಟನೆಗಳ ಅನುಕ್ರಮವೊಂದೂ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಹೊಳೆಯದೆ ವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ನಮಗೆ ನೇರಾಗಿ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ? (೩) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದ ಸಾಧನಗಳಿಂದು ನಾವು ಯಾವಯಾವದನ್ನು ನಂಬುವೆವೋ ಅವುಗಳ ಇರುವಿಕೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ, ಅವು ಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದೂ ನಿಲ್ಲುವದಕ್ಕೆ ಕಾಲಿಲ್ಲದೆ ತತ್ತಾಡುತ್ತಿರುವದೆಂಬುದು ಕಂಡು ಬರುವದು. ಇದಕ್ಕೇನು ಗತಿ ?

ಮೇಲಿನ ತೊಡಕುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮನಗಾಣಬೇಕಾದರೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗುವದು ಮೊದಲನೆಯದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವದ ವಿಚಾರ. ನಮಗೆ ಆಗಬಹುದಾದ ಅನುಭವವೆಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯವೇದನೆ, ಸುಖದುಃಖಾದಿ ಭಾವಗಳು - ಇವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹೊರಗೆ ಇರುವವೆಂದು 'ನಾವು ದೃಢವಾಗಿ ನಂಬಿರುವ ಕಲ್ಲು, ಮಣ್ಣು, ಮರ, ಗಿಡ - ಎಂಬವೇ ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳು ವೇದನೆಗಳೂ ಅಲ್ಲ, ಭಾವಗಳೂ ಅಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಹೊರಚ್ಚಾದ ಈ ವಸ್ತುಗಳ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವದು ಹೇಗೆ ? ನಮ್ಮನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಾವು ಹೊರಕ್ಕೆ ದಾಟುವದಕ್ಕೆ ಹೇಗಾದಿತು ? ಹೀಗಿದ್ದರೂ 'ಇದು ಇಂಥ ವಸ್ತು, ಇದು ಭಾವವಲ್ಲ ವೇದನೆಯೂ ಅಲ್ಲ ; ಇದರಿಂದಾದ ವೇದನೆಗಳೂ ಅಲ್ಲ ; ಇದರಿಂದ ವೇದನೆಗಳೂ ಭಾವಗಳೂ ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವವು' - ಎಂದೇ ನಾವುಗಳು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವೆವಲ್ಲ ! ಈ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಸರಿಯೆಂದು ಹೇಗೆ ಒಪ್ಪುವದು ? ಇದು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯ ತೊಡಕು.

ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಾಗುವದರಿಂದಲೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಪ್ರಾಚೀನತಾರ್ಕಿಕರೂ ಈಗಿನ ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂಬಂಧವು ಹೇಗೆ ಆಗುವದೆಂಬುದನ್ನು ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಯಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಇದ್ದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವವೆಂದೂ ಅಲ್ಲಿಯೇ ವಿಷಯಗಳಿಗೂ ಅವುಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಾಗುವದೆಂದೂ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ್ರಿಯವು ಮಾತ್ರ ತನ್ನ ಕಿರಣಗಳ ಮೂಲಕ ವಸ್ತುವಿನ ಬಳಿಗೇ ಹೋಗುವದೆಂದೂ ತಾರ್ಕಿಕರ ಮತವಿದ್ದಿತು. ಆದರೆ ಕಣ್ಣಿನ ರಶ್ಮಿಯೊಂದಿರುವದೆಂಬುದಕ್ಕಾಗಲಿ ಅದು ವಸ್ತುವಿದ್ದಲ್ಲಿಗೆ ? ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮ, ಮನಸ್ಸು, ಇಂದ್ರಿಯ, ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥ - ಇವುಗಳಿಗೆ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಸಂಬಂಧವಾದ ಮೇಲೆಯೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವದೆಂಬುದು ತಾರ್ಕಿಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಆದರೆ ಈ ಸೇರುವೆಗಳು ಆಗುವವೆಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೇಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ತಾರ್ಕಿಕರಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ.

ವಸ್ತುವಿನ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದ ಬೆಳಕು ಹಿಂದಿರುಗಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ತಗಲಿ ನೇತ್ರೇಂದ್ರಿಯದ ನರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಮೆದುಳಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲಕೆಲವು ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳುಂಟಾಗುವುದರಿಂದ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಂಡೆವೆಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂಬುದು ಭೌತಿಕಜ್ಞರ ಮತವು. ಆದರೆ ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ತಾರ್ಕಿಕರ ಮತಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ತೊಡಕುಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ

ಬೆಳಕು ಸಾಧನವೆಂದರೆ ಬೆಳಕಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ನಮಗೆ ಹೇಗಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸಿ ಕೊಡಬೇಕಾದದ್ದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುವದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿಯೂ ನರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮೆದುಳಿನಲ್ಲಿಯೂ ಆಗಿರುವ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದೂ ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಗೋಚರವಾಗುವದಿಲ್ಲ , ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವೊಂದೇ ನಮಗೆ ನೇರಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೇನು ಕಾರಣ ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ತಾರ್ಕಿಕರಂತೆ ಭೌತಿಕಜ್ಞರೂ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲದವರಾಗಿರುವರು.

ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಹೊರಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಕಾಣುವೆವು, ? ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮೊಳಗೇ ಆಗುವ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳೆಂದು ವಿಚಾರಕರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಿರುವ ಘಟನೆಗಳ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗದೆ ಇರುವದೇಕೆ ? - ಎಂಬೀ ಎರಡು ತೊಡಕುಗಳೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ತೊಡಕೂ ಇರುವದು. ಅದರ ಕಗ್ಗಂಟನ್ನು ಬಿಚ್ಚಲರಿಯದೆ ನಾವು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳೂ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವಾದಿಗಳೂ ಇಬ್ಬರೂ ಮಿಣಕರಿಸುತ್ತಿರುವರು. ಅದರ ಕಡೆಗೆ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೀಗ ತಿರುಗಿಸೋಣ. 'ನಾನು ಈಗ ಇಂಥ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದೇನೆ' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದು ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಇಬ್ಬರು ವಾದಿಗಳಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾಗಿರುವದು. ಇಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವು, ಎಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಭಾವನೆಗಳ ಮತ್ತು ವೇದನೆಗಳ ಹೊರಗಿರುವದೆಂದು ನಾವು ನಂಬುತ್ತಿರುವ ಯಾವದೋ ಒಂದು ವಿಷಯವು, ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇರುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನು ? ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ನಾವು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಕಾಣುತ್ತಿರುವೆವೆಂಬ ಜನರ ದೃಢವಾದ ನಂಬಿಕೆಗೇನು ಗತಿ ? - ಎಂಬುದೀಗ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯರೀತಿಯಿಂದ ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗದಿದ್ದರೂ ವಾದಿಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಪಟ್ಟನ್ನು ಬಿಡದೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷದಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುತ್ತಿರುವರು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಹೊರಗೆ ವಸ್ತುವೊಂದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇರುವದಾದರೆ ಅದರ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ ; ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ವೇದನೆಗಳು ಮಾತ್ರವಾಗುವವು, ಕೆಲಕೆಲವು ಗೊತ್ತಾದ ಶಬ್ದಸ್ಪರ್ಶರೂಪರಸಗಂಧಾದಿಗಳೂ ಆಕಾರವಿಸ್ತಾರಗಳ ತೋರಿಕೆಗಳೂ ಈ ವೇದನೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಇವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹೊರಚ್ಚಾಗಿರುವವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಅವು ಇದ್ದಾವು ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೂ ಅವುಗಳು ಮನಸ್ಸಿನ

ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಡೆಯಿಸಿ ಆಯಾ ವೇದನೆಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡುವವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗಂತೂ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಡೆಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಶಕ್ತಿಯಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವದು ಮನುಷ್ಯನ ಯೋಗ್ಯತೆಗೆ ಮೀರಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅಂಥ ಶಕ್ತಿಯೂ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಹೊರಗಿರುವ ಅನಂತವಸ್ತುಗಳೊಳಗೆ ಇಂಥದ್ದೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಶಕ್ತಿಯೇ ಮೇಲುಗೈಯಾಗಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಅವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಚಲಾಯಿಸಿದರೆ ಆಗ ಇಂಥದ್ದೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂಬ ಮಾತೇ ಇಲ್ಲವಾಗಬೇಕಾಗುವದು. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ನರಗಳು, ಮಿದುಳು - ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ತನಗೆ ಇರುವವೆಂಬುದನ್ನು ಯಾವಾತನೂ ತಾನೇ ಕಂಡು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಹೇಳಿಕೆಯಿಂದ ನಂಬುವದೆಂಬುದು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಾಕಾದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗಲಾರದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಿಜವಾಗಿ ಇರುವವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಇಷ್ಟೊಂದು ತೂಬುಗಳ ಮೂಲಕ ಹರಿದುಬಂದಿರುವ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಇದ್ದದ್ದು ಇದ್ದ ಹಾಗೆಯೇ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿರುವದೆಂದು ತಾನೆ ಹೇಗೆ ನಂಬಲಾದೀತು ? ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಎಷ್ಟೋ ಅಡಚಣೆಗಳ ಗೋಡೆಗಳು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವಾದಿಯ ಎದುರಿಗೆ ಅಡ್ಡಲಾಗಿರುವವೆಂದೂ ಆದ್ದರಿಂದ ಮನಸ್ಸಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಸ್ವತಂತ್ರವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವೆವೆಂಬುದು ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆಯೆಂದೂ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಪರವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಆದರೆ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಅಡಚಣೆಗಳು ಪ್ರತಿಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ತೋರುವವೆಂಬ ಮಾತ್ರದಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ತತ್ತ್ವವೆಂದೂ ಅದೇ ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದೆಂದೂ ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದೆ ?- ಇದಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಗಳು ಎಂದಿಗೂ ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಅವರು ವಿಜ್ಞಾನವಾದವನ್ನು ಹೀಗೆಂದು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವರು : ನಿಜವಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಇರುವದಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಷಯ ವಿಷಯಿಗಳೆಂದು ವಿಂಗಡವಾದದ್ದು ಹೇಗೆ ? 'ನಾನು ಇದನ್ನು ಅರಿತೆನು' ಎಂದೇ ನಮಗೇಕೆ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತಿರುವದು ? 'ನನ್ನ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಇದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು' ಎಂದೇಕೆ ಅನುಭವವಾಗಬಾರದು ? ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಹೊರಚ್ಚಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಬಲ್ಲ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕಪ್ಪು, ಹಳದಿ, ಗಟ್ಟಿ, ಮೆದು, ದೂರ, ಹತ್ತಿರ, ದುಂಡು, ಚಪ್ಪಟೆ - ಎಂದು ಮುಂತಾದ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವು ಏತಕ್ಕೆ ಕಾಣುವದು ? ಹೀಗೆ ಕಾಣುವದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ವಭಾವವೆಂದರೆ ಆ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೇ

ಇವೆಯೆಂದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಾದರೂ ಏತಕ್ಕೆ ಅನುಭವವಾಗಬಾರದು ? ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಂಡರೂ ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯು ಕೆಲವು ಯುಕ್ತಿಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವದಾದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ತೋರಿದರೂ ಅದೂ ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದೇಕೆ ಹೇಳಬಾರದು ? ಅನುಭವವನ್ನು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆನ್ನುವದಾದರೆ, ಅದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ವಸ್ತುವೂ ನಿಜವಾಗಿರುವದೆಂದೇಕೆ ಹೇಳಬಾರದು ? ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿರುವ ಅನುಭವವನ್ನು ಸರಿಯಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗೆ ಏನು ಅಧಿಕಾರ ? ತನ್ನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ನರಗಳು - ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಮಾತಿನ ಮೇಲೆ ನಂಬುವದು ಸರಿಯಲ್ಲವಾದರೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಇದಾರೆಂದು ನಂಬುವದು ತಾನೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗೆ ಹೇಗೆ ಒಪ್ಪೀತು ? ಅದೂ ಬೇಡವೆಂದರೆ ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಇರುವೆನೆಂದು ನಂಬುವ ವಾದಿಯು ತನ್ನ ಮತವನ್ನು ಯಾರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಪಡುತ್ತಾನೆನ್ನಬೇಕು ? - ಹೀಗೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯ ಮೇಲಿನ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ವಿಷಯಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಯು ಒಂದರ ಮೇಲೊಂದು ಪ್ರೇರಿಸಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯು ಇಷ್ಟು ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನೂ ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಹೊರಬೇಕಾಗಿರುವದೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸಿಗಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವೊಂದು ನಿಜವಾಗಿ ಇರಲೇಬೇಕೆಂಬ ತೀರ್ಮಾನವಾಗುವದೆ ? ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ವಿಷಯವೊಂದಿದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇವರಿಗೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ನಿಜವಾಗಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ.

ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯು ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯದ ತೋರಿಕೆಯು ಹೇಗಾಯಿತೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸಲಾರದೆ, ಆ ತೋರಿಕೆಯು ವಿಜ್ಞಾನದ ಸ್ವಭಾವವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ವಿಷಯಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಯು ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಹೇಗೆ ಸಂಬಂಧವುಂಟಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನಾಗಲಿ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನಾಗಲಿ ತಿಳಿಯಿಸಲಾರದೆ ಹೊರಗೆ ವಿಷಯಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವವೆಂದೂ ಅವುಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಉತ್ತೇಜನವನ್ನು ಕೊಡಬಲ್ಲವೆಂದೂ ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಆಧಾರ ; ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಕೆಲಕೆಲವು ಯುಕ್ತಿಗಳ ಆಧಾರವಿದೆ, ಇಬ್ಬರ ವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ದೋಷವಿದೆ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಇದುವರೆಗೆ ಮಾಡಿದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ದೂರ ಹೋದರೂ ಆ ವಿಚಾರವು ನೆಲೆಗೆ ನಿಲ್ಲುವದೆಂದು ತೋರಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಈ ತೊಡಕಿಗೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯೇ ಆಗಲಿ, ವಿಷಯಸತ್ಯತ್ವ

ವಾದಿಯೇ ಆಗಲಿ - ಇದುವರೆಗೆ ಇಬ್ಬರೂ ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯೊಂದನ್ನೇ ಚರ್ಚಾಸ್ಥಾನವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ಅಡಚಣೆಗಳು ತೋರಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕನಸನ್ನೂ ನಿದ್ರೆಯನ್ನೂ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿ ; ಆಗ ಈ ಚರ್ಚೆಗೇ ಅವಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಎಚ್ಚರದಂತೆಯೇ ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯ, ವಿಷಯ - ಎಲ್ಲವೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿಗಿಂತ ಹೊರಚ್ಚಾದ ವಿಷಯವೊಂದು ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆಯೆಂದು ವಿಷಯಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಯು ಕೂಡ ಹೇಳುವ ಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರಂತೂ ವಿಷಯವಿಲ್ಲದೆಯೇ ವಿಷಯದ ಅರಿವೂ ಇಲ್ಲದೆಯೇ ಬರಿಯ ಅರಿವಿನ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೇ ಮನಸ್ಸೆಂದೂ ವಿಷಯವೆಂದೂ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದೆಂದೂ ಇವೆರಡೂ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕರೂಪಗಳಾಗಿರುವದರಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಭಾವನೆಗಳೂ ವೇದನೆಗಳೂ ಬಾಹ್ಯವಿಷಯಗಳಿಗೆ ನಿತ್ಯಸಂಬದ್ಧವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವವೆಂದೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ರಾಶಿಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಾಡಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿಯೂ ಮಾರ್ಪಾಡಾಗುತ್ತಿರುವದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣವೆಂದೂ ಧಾರಾಳವಾಗಿ ನಿರ್ಧಾರಮಾಡಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಮಹಾತತ್ತ್ವವು ನಾವು ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆದಂತೆಲ್ಲ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು.

೧೨೯. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿರುವ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ ಅವುಗಳು ಜ್ಞಾನದ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಗಳ ತತ್ತ್ವ, ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ - ಎಂಬ ಮೂರು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಜ್ಞಾನದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದೂ ಆಯಿತು. ಇನ್ನು ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಗಳ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹೊರಡಬೇಕಷ್ಟೆ ; ಈಗ ಜ್ಞೇಯದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವೆವು.

ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವದೇ ಜ್ಞೇಯವೆಂಬುದು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಒಪ್ಪಾಗಿರುವದು. ಈ ಜ್ಞೇಯವು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ವಿಶೇಷ, ಸಮವಾಯ, ಅಭಾವ - ಎಂದು ಏಳು ಬಗೆಗಳಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂದು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ತಾರ್ಕಿಕರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಈಗ ತಾರ್ಕಿಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿರುವವರು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲವಾದರೂ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯವು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ - ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಬಹುಜನರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ತಾರ್ಕಿಕರ ವಿಷಯವಿವೇಚನಕ್ರಮವು

ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಅನುಭವವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಸಮ್ಮತಿಕೊಡುವದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೂ ಆಗಿದೆ.

ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯವಿಭಾಗಕ್ರಮವು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೇ ಉಪಯೋಗಕರವಾಗಿರಲಿ, ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆನ್ನುವವರು ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿಯೇ ಅದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕಷ್ಟೆ. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ, ಈ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ತೊಡಕುಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲು ದ್ರವ್ಯಗುಣವಿಭಾಗವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಗುಣ ಗಳಿರುವವೋ ಅದನ್ನೇ ದ್ರವ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕೆಂದು ತಾರ್ಕಿಕರೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಂದು ನಿಂಬೆಯ ಹಣ್ಣನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿ. ನಿಂಬೆಯ ಹಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಒಂದಾನೊಂದು ಬಣ್ಣ, ಒಂದಾನೊಂದು ಸವಿ, ಒಂದಾನೊಂದು ವಾಸನೆ - ಇರುವ ವೆಂದು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ನಂಬಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಬಣ್ಣ, ಸವಿ, ವಾಸನೆ - ಇವೆಲ್ಲ ಆಯಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವ ವೇದನೆಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೆ, ಅಥವಾ ಅವು ಬರಿಯ ವೇದನೆಗಳೆ ? - ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಹೀಗೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಗದಂಥ ಎಷ್ಟೋ ತೊಂದರೆಗಳಿವೆಯೆಂಬುನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಆ ತೊಂದರೆಗಳ ಮಾತು ಹಾಗಿರಲಿ. ನಿಜ ವಾಗಿಯೂ ಹೊರಗೆ ಈ ಗುಣಗಳಿರುವವೆಂದೇ ನಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆಗಲಾ ದರೂ ನಮ್ಮ ತೊಂದರೆಯು ತಪ್ಪುತ್ತದೆಯೆ ? ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಇಂಥಿಂಥ ಬಣ್ಣ, ಸವಿ, ವಾಸನೆ, ಸ್ಪರ್ಶ, ಆಕಾರ - ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳು ಯಾವದರಲ್ಲಿವೆಯೋ ಅದೇ ನಿಂಬೆಯಹಣ್ಣು - ಎಂದಲ್ಲವೆ ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆ ? ಆದರೆ ನಾವು ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ದರೂ ಒಂದೊಂದೂ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ಗುಣಗಳು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯ ಬರುವವೇ ಹೊರತು, ಆ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವ ನಿಂಬೆಯಹಣ್ಣೆಂಬ ದ್ರವ್ಯ ವೆಂಬುದು ಯಾವದೂ ನಮಗೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತಿಳಿಯಬರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಈ ಗುಣಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ದ್ರವ್ಯವೊಂದಿರುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನು ?

'ಯಾವದನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೆನೋ ಅದನ್ನೇ ಮುಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬ ಅರಿವಾಗು ತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ ಒಂದೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಗುಣಗಳಲ್ಲದೆ ಈ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಅರ್ಥವೊಂದು ಇರಬೇಕೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗುಣಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ದ್ರವ್ಯವೊಂದಿದೆಯೆಂದಾಗಲಿಲ್ಲವೆ ? - ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ಹುರುಳಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಯಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಆಯಾ ಗುಣಗಳ ಅರಿವು ಮಾತ್ರ ಆಗುವದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಸ್ಪರ್ಶೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಸ್ಪರ್ಶದ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೇ

ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯದಿಂದ ರೂಪಜ್ಞಾನವಾಗುವದೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಇವೆರಡರಿಂದಲೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವೆವೆಂಬ ಮಾತೇ ಮೊದಲು ಸರಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲ ; ಇನ್ನು ಇದರ ಆಧಾರದಿಂದ ದ್ರವ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೆಂಬುದೆಲ್ಲಿಬಂತು ?

ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ದ್ರವ್ಯವಾದದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ತೊಡರುಂಟು. ಅದೇನೆಂದರೆ ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ - ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಾಗಿರುವವು ; ಇವುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ದ್ರವ್ಯವೆಂಬುದು ಇವುಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಸ್ವತಃ ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ ಮುಂತಾದುದೊಂದೂ ಇಲ್ಲದ್ದೆಂದಾಯಿತು. ಹಾಗಾದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅರಿಯುವದು ಹೇಗೆ ? ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲಂತೂ ಅಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ನಾವು ಅರಿಯುವದೆಲ್ಲ ಗುಣವೆಂದು ದ್ರವ್ಯವಾದಿಗಳೇ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಯಾವದು ಆಧಾರವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ದ್ರವ್ಯ. ಎಂದು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಊಹಿಸಿ ಅದನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತೇವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು. ಆದರೆ ಇದೂ ಯುಕ್ತಿಗೆ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ - ಮುಂತಾಗಿ ನಮಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವ ಗುಣಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಟ್ಟು ಯಾರಿಗೂ ಗೋಚರವಾಗದಂತೆ ಆ ದ್ರವ್ಯವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲಿಯೋ ಅಡಗಿಕೊಂಡಿದೆಯೆಂದು ಯಾವ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ನಾವು ಊಹಿಸೋಣ ?

ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ತೊಡಕೂ ಉಂಟು. ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ವತಃ ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರಸ-ಮುಂತಾದದ್ದು ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದು ತಾನು ತಾನೇ ಹೇಗೋ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಅದು ಗುಣಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದರ ಅರ್ಥವೇನೆಂದು ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಹೋದರೆ ಅದೂ ತಿಳಿಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಕಂಬಗಳು ಮನೆಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವಂತೆ, ಅಥವಾ ಭೂಮಿಯು ತನ್ನ ಮೇಲಿರುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವಂತೆ ದ್ರವ್ಯವು ಗುಣಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕಂತೂ ಬರುವ ಹಾಗೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ವತಃ ಸ್ಥಳ, ದಿಕ್ಕು, ಶಕ್ತಿ - ಮುಂತಾದವುಗಳು ಯಾವವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲ ಅದರ ಗುಣಗಳ ಮೂಲಕ ಅದಕ್ಕೆ ಬರತಕ್ಕವುಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಇನ್ನು ಯಾವ ಅರ್ಥದಿಂದ ದ್ರವ್ಯವು ಗುಣಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿದ್ದೀತು ?

ಇದಿಷ್ಟೂ ದ್ರವ್ಯಗುಣಗಳ ಮಾತಾಯಿತು. ಇನ್ನು ದ್ರವ್ಯಕರ್ಮಗಳ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿದರೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಹಾಡೇ. ದ್ರವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವೇ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದ್ದರಿಂದ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವುಂಟಾಗುವದೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಇನ್ನು

ಕರ್ಮವೆಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಬಿಚ್ಚಿನೋಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ, ಅಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ಅಡಚಣೆಗಳುಂಟಾಗುವವು. ಕರ್ಮವೆಂದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಆಗುವ ವಿಕಾರ, ಮಾರ್ಪಾಡು, ಎಂದಾಗಲಿ ದ್ರವ್ಯದ ಚಲನೆ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಸ್ಥಳವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಹೋಗುವದು. ಎಂದಾಗಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ಪರಿಣಾಮವೆಂದೂ ಎರಡನೆಯದನ್ನು ಪರಿಸ್ಪಂದವೆಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಕರೆಯುವರು. ಪರಿಣಾಮವೆಂಬುದು ದ್ರವ್ಯದ ಅವಯವಗಳಲ್ಲಿ ಆಗುವದು. ಪರಿಸ್ಪಂದವೆಂಬುದು ಅವಯವಿಯಾದ ದ್ರವ್ಯಮಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಆಗುವದು - ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಂಬಿರುವೆವು, ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವಯವಗಳು ಯಾವವು, ಅವುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಅವಯವಿ ಯಾವದು ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ತೆಗೆದರೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವ ಹಾಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರಹೇಳುವದಕ್ಕೇ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವದೊಂದೂ ದ್ರವ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ ; ಅಂಥ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಇರುವಿಕೆಯೇ ಅಸಂಭಾವಿತವು ; ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅವಯವಗಳೆಂದರೇನು ?

ಯಾವ ಪದಾರ್ಥವೇ ಆಗಲಿ, ತನ್ನ ಅವಯವಗಳು ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಾ ಹೋದ ಹಾಗೆಲ್ಲ ತಾನೂ ಮಾರ್ಪಡುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ತಾನು ಮಾತ್ರ ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದೆಂದೂ ನಾವು ನಂಬುವೆವು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'ಈ ವಸ್ತುವು ಮೊದಲು ಹೀಗಿದ್ದಿತು, ಈಗ ಹೀಗಾಯಿತು' ಎಂದು ನಾವು ವ್ಯವಹರಿಸುವೆವು. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವದೆಲ್ಲ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳೇ ಹೊರತು ಮಾರ್ಪಾಡಿಲ್ಲದ ದ್ರವ್ಯವಲ್ಲ. ಹೀಗಾದ ಮೇಲೆ 'ಮಾರ್ಪಾಡಿಗೆ ಮುಂಚೆ ಇದ್ದ ಪದಾರ್ಥವೇ ಈಗಲೂ ಇದೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳುಂಟಾಗಿವೆ' - ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಬುಡವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ ?

ನಮ್ಮ ದೇಶದ ತಾರ್ಕಿಕರು ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯುಂಟಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದದ್ದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಇದುವರೆಗೆ ವಿಚಾರಮಾಡಿದ್ದಾಯಿತು. ದ್ರವ್ಯವೇ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ದ್ರವ್ಯದ ಅವಯವಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟು ವಿಂಗಡಿಸಿದರೂ ನಿಲುಗಡೆ ಇಲ್ಲದೆ ವಿಭಾಗವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುವದರಿಂದಲೂ ಈಗಿನ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುವಿನ ಕೊನೆಯ ಅವಯವಗಳಾದ ಅಣು, ಪರಮಾಣು, ಎಲೆಕ್ಟ್ರಾನ್ ಪ್ರೋಟಾನ್ - ಎಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ, ಸೂಕ್ಷ್ಮತರ, ಸೂಕ್ಷ್ಮತಮ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋದಹಾಗೆಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಾದ ಭೌತಿಕವಸ್ತುವಿನ ಮೂಲವೇನೆಂಬುದೇ ಗೊತ್ತಾಗದೆ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೂ ಬೆಪ್ಪಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗುವ

ದೆಂಬ ತಾರ್ಕಿಕರ ವಾದವು ಅಡಿಗಟ್ಟಿಲ್ಲದ ಕಟ್ಟಡವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಾದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ದ್ರವ್ಯವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಕರ್ಮ ಅಥವಾ ಕ್ರಿಯೆಯೆಂಬುದು ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಬೌದ್ಧರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಈಚೆಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಅವರಂತೆಯೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ವಾದವನ್ನೂ ಒಂದಿಷ್ಟು ಗಣನೆಗೆ ತರುವದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುವದು:

ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯೆಂಬುದೊಂದೇ ಸತ್ಯವು ; ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಾರಕಗಳು ಯಾವದೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ದ್ರವ್ಯವೆಂದೂ ಗುಣವೆಂದೂ ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದೂ ಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳ ದ್ರವ್ಯವಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುವದು ಬುದ್ಧಿಧರ್ಮವು. ಒಳಹೊಕ್ಕು ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಕ್ರಿಯೆಯೊಂದೇ ನಿಜವಾಗಿರುವದು : ಮಾರ್ಪಾಡಿನ ಮತ್ತು ಚಲನೆಯ ಸ್ವಭಾವವೇ ಸಂಸಾರವು. ಇದಕ್ಕೆ ಆದಿಯಿಲ್ಲ, ಅಂತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧರು ನಿರ್ವಾಣವೆಂಬ ಪರಮಗತಿಯನ್ನೊಂದನ್ನೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಿದ್ದದ್ದರಿಂದ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಕ್ರಿಯಾಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅಂತ್ಯವುಂಟೆಂದು ಹೇಳಲೂಬಹುದಾಗಿತ್ತು ; ಆದರೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯವಿದ್ವಾಂಸನಾದ ಬರ್ಗ್ಸನ್ ಎಂಬಾತನು ತೆಗೆದಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ಆದಿಯಿಲ್ಲ, ಅಂತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದರಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರವಾಹವೆಲ್ಲ ಇದ್ದೇ ಇರುವದು. ಹೊಸಹೊಸದಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಲೂ ಇರುವದು. ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಲಾಗಿ ವಸ್ತುಗಳು ಇರುವಂತೆಯೂ ಅವುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದರೂ ಸ್ಥಿರವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವಂತೆಯೂ ತೋರುವದು ನಿಜ. ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಈ ಮಾರ್ಪಾಡಿಗೂ ಚಲನೆಗೂ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಮಾರ್ಪಾಡುಳ್ಳ ಚಲನೆಯುಳ್ಳ ವಸ್ತುವೊಂದಿದೆಯೆಂಬುದು ಬರಿಯ ಭ್ರಾಂತಿಯು. ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲ ಕೇವಲ ಕ್ರಿಯಾಪ್ರವಾಹಾತ್ಮಕವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ, ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಈ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಜವಾಗಿ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಬುದ್ಧಿಯು ಈ ಪ್ರವಾಹಾತ್ಮಕವಾದ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಭಾಗಭಾಗವಾಗಿ ತುಂಡರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಅರಿಯಬಲ್ಲದು ; ಹಾಗೆ ತುಂಡಿಸಿ ಅರಿಯುವದೇ ಅದರ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿರುವದು. ನಾವು ಯಾವದಾದರೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಕಟ್ಟಡದ ಭಾವಚಿತ್ರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆರಿಸಿ ಚಿತ್ರವನ್ನು ತೆಗೆಯುವಂತೆಯೂ, ಎಡೆಬಿಡದೆ ಹರಿಯುತ್ತಿರುವ ಒಂದು ನದಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡು ವ್ಯವಹರಿಸುವಂತೆಯೂ, ಒಂದೇ ಸಮನೆ ನಿಲುವಿಲ್ಲದೆ ಹರಿಯುತ್ತಿರುವ ಗಾನವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ವರಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆಯೂ, ಚಿತ್ತವು ಪ್ರಪಂಚಪ್ರವಾಹವನ್ನು ದ್ರವ್ಯಗುಣ

ಕರ್ಮಗಳೆಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಂಗಡವು ಬುದ್ಧಿಯ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ, ಕ್ರಿಯಾಮಾತ್ರವೇ ನಿಜವು. ಹೀಗೆಂಬುದು ಈ ನವೀನಕ್ರಿಯಾವಾದದ ಸಾರವು.

ಈ ವಾದದಲ್ಲಿರುವ ಗುಣದೋಷಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಇದು ಸ್ಥಳವಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರವಾಗಿ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಇನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಅದರ ಸಂಕ್ಷೇಪಸಮಾಲೋಚನೆಯನ್ನೂ ಕೈಕೊಳ್ಳುವೆವು. ಆದರೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟು ಹೇಳುವದು ಅವಶ್ಯಕ. ಕ್ರಿಯೆಯೊಂದೇ ನಿಜವೆಂದು ಹೇಳುವವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಡಚಣೆಯಿದೆ. ಈ ವಾದಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಾಡಿಲ್ಲದ ಕೂಟಸ್ಥವಸ್ತುವು ಒಂದೂ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಗೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವಿಕಾರವಿಲ್ಲದ ಚಲನೆಯಿಲ್ಲದ ತತ್ತ್ವದ ಅರಿವೇ ಎಂದಿಗೂ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಇದು ಸ್ಥಿರವಾದ ವಸ್ತು ಇದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳೂ ಚಲನೆಗಳೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವವು - ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿ ಬರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಇವರು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಏಕೆಂದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದರೆ ಒಂದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು. ಮಾರ್ಪಾಡೂ ಚಲನೆಯೂ ಆಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಅದೇ ವಸ್ತುವು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದು ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯಾದರೂ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಬರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸದೆ ಇದನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿಯೆನ್ನುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯವನ್ನೊಪ್ಪದ ಕೇವಲವೇದನಾವಾದಿಗಳು ಅರಿವಿನಲ್ಲಾಗುವ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಗೆ ಕೊಡಲಾರದೆ ಪೇಚಾಡುವರೋ ಹಾಗೆ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಆಧಾರವಾದ ಸ್ಥಿರದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನೊಪ್ಪದ ಕ್ರಿಯಾಮಾತ್ರವಾದಿಗಳೂ ಸ್ಥಿರತ್ವಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಕೊಡಲಾರದೆ ಪೇಚಾಡಬೇಕಾಗಿರುವದು. ಇದು ಬುದ್ಧಿಯ ಸ್ವಭಾವವು' ಎಂದು ಹೇಳುವದೇ ಕೊನೆಗೆ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಶರಣವಾಗಿರುವ ವಾದವು.

ನಾವು ಇದುವರೆಗೂ ಮಾಡಿದ ವಿಚಾರದಿಂದ ಏರ್ಪಡುವದೇನೆಂದರೆ, ನಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ - ಇವುಗಳು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಉಂಟೆಂದು ತೋರುವದು. ಆದರೆ ದ್ರವ್ಯಗುಣ, ಕರ್ಮ - ಇವುಗಳ ತತ್ತ್ವವೇನೆಂದು ವಿಚಾರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ಬುದ್ಧಿಯ ಪಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಬೀಳದೆ ಹೇಗೋ ನುಣುಚಿಕೊಳ್ಳುವದು.

ಈಗ ಈ ಮೂರರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಒಟ್ಟು ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವದು ಉಳಿದಿರುವದು, ಇದು ದ್ರವ್ಯ, ಇದು ಗುಣ, ಇದು ಕರ್ಮ - ಎಂದು ನಾವು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವೆವಷ್ಟೆ. ಈ ವಿಂಗಡಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಏನಾದರೊಂದು

ಧರ್ಮವು ಈ ಹೊರಗಿನ ದ್ರವ್ಯಗುಣಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿರುವದೆ, ಅಥವಾ ಇದೆಲ್ಲ ಕೇವಲ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯ ಧರ್ಮವೆ ? ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆಲ್ಲ ತಳಹದಿಯಾದ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷವಾದವನ್ನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವದು.

೧೩೦. ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷಬುದ್ಧಿ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವ ದ್ರವ್ಯಗುಣಕರ್ಮಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿ ಅವುಗಳ ನಿಜವೇನೆಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುವ ಹಾಗೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಇನ್ನು ದ್ರವ್ಯಗುಣಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವದೊಂದು ಉಳಿದಿದೆ.

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಂಡುಬರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಶೇಷಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ಸಾಗುತ್ತಿರುವದು. ಹೇಗೆಂದರೆ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಸ್ವಭಾವವಾದ ಧರ್ಮವು ಇರುವದನ್ನು ಕಂಡು ಬುದ್ಧಿಯು ಆ ಧರ್ಮವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ; ಆಮೇಲೆ ಇಂಥದ್ದೊಂದು ಧರ್ಮವು ಈ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇರುವದರಿಂದ ಇವುಗಳು ಇಂಥದ್ದೊಂಧು ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವುಗಳೆಂದು ಅವುಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದು ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು. ಆ ಮೇಲೆ ಎದುರಿಗೆ ಆ ವಸ್ತುಗಳಿರಲಿ ಇಲ್ಲದಿರಲಿ, ಅವುಗಳ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕು ; ಕೂಡಲೆ ಇಂಥ ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವು ಇಂಥಿಂಥ ಧರ್ಮವುಳ್ಳವು ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಂಡುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಕುದುರೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಒಂದಾನೊಂದು ಧರ್ಮವು ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದನ್ನು ಕಂಡರೂ 'ಇದು ಕುದುರೆ' ಎಂದು ಕೂಡಲೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವೆವು ; ಇದರಂತೆ ಎತ್ತುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಸಮಾನವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಧರ್ಮವಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದನ್ನು ಕಂಡರೆ 'ಇದು ಎತ್ತು' ಎಂಬ ಅರಿವು ಥಟ್ಟನೆ ಉಂಟಾಗುವದು. ಹೀಗೆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದು ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವುಗಳೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಸಾಮಾನ್ಯಬುದ್ಧಿಯು ; ಇದು ಇಂಥ ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು, ಎಂಥ ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದಲ್ಲ - ಎಂದು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆ ಒಂದು ಪಂಗಡದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಪಂಗಡದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಧರ್ಮದ ಬುದ್ಧಿಯೊಂದು ಅವಶ್ಯವಷ್ಟೆ ; ಇದೇ ವಿಶೇಷಬುದ್ಧಿಯು. ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಶೇಷಬುದ್ಧಿಯ ಬಲದಿಂದಲೇ ಸಾಗುತ್ತಿರುವದೆಂಬುದು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಚಾರಮಾಡಿದವರಿಗೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಈ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷಬುದ್ಧಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತವು ಯಾವದೆಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದೇ ಪ್ರಕೃತವಿಚಾರದ ಉದ್ದೇಶವು.

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಗೆ ಬಿಡಿಸಿದ್ದಾರೆಂದರೆ -

ಸಾಮಾನ್ಯವೆಂಬುದು ಅನೇಕ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವ ನಿತ್ಯವಾದ ಒಂದಾನೊಂದು ಧರ್ಮವು. ಕರಿಯ ಚರ್ಮ, ಕರಿಯ ವಸ್ತ್ರ, ಕರಿಯ ಕಂಬಳಿ - ಈ ಮೂರೂ ಮಿಕ್ಕ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಬಗೆಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿಯೂ ಕರಿಯ ದ್ರವ್ಯದ ಸಂಬಂಧದಿಂದ 'ಕರಿದು' ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಹೇಗೆ ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಬಂದಿರುವದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ - ಈ ಮೂರೂ ಒಂದರಂತೆ ಒಂದಿಲ್ಲದೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಬಗೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಇವುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ 'ಸತ್ತಾ' (ಇರವು) ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವುಂಟಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇವು ಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ 'ಇರುವದು' ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವದು ; ಯಾವ ದ್ರವ್ಯವಾಗಲಿ, ಯಾವ ಗುಣವಾಗಲಿ, ಯಾವ ಕರ್ಮವಾಗಲಿ 'ಇರುವ ದ್ರವ್ಯ', 'ಇರುವ ಗುಣ', 'ಇರುವ ಕರ್ಮ' - ಎಂದೇ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಹತ್ತುವದು. ಇಲ್ಲಿ ಇರವೆಂಬುದು ಸಾಮಾನ್ಯವು, ಇದರ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಸಾಮಾನ್ಯಬುದ್ಧಿಯು. ಇರವಿನ ಬುದ್ಧಿಯ ಜೊತೆಗೆ ದ್ರವ್ಯವೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯೂ ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವದಷ್ಟೆ, ದ್ರವ್ಯತ್ವವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯಪದಾರ್ಥವು ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು. ಆದರೆ ಸತ್ತಾಸಾಮಾನ್ಯವು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ - ಈ ಮೂರ ರಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರುವದು ; ದ್ರವ್ಯತ್ವವು ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಿರುವದರಿಂದ ಸತ್ತಾಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ವ್ಯಾವಪಕವಾಗಿರುವದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಗುಣತ್ವ, ಕರ್ಮತ್ವಗಳೂ ಸತ್ತಾಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ವ್ಯಾಪಕ ವಾಗಿರುವವು ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಸತ್ತಾಸಾಮಾನ್ಯವಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಪರಸಾಮಾನ್ಯವೆಂದೂ ದ್ರವ್ಯತ್ವಗುಣತ್ವಕರ್ಮತ್ವಗಳನ್ನು ಅಪರಸಾಮಾನ್ಯಗಳೆಂದೂ ತಾರ್ಕಿಕರು ಕರೆದಿರುತ್ತಾರೆ.

ಪರಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸತ್ತೆಗೂ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಕೆಳಗಿನಂತಸ್ತಿನ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳಾದ ದ್ರವ್ಯತ್ವಗುಣತ್ವಕರ್ಮತ್ವಗಳಿಗೂ ಮತ್ತೊಂದು ವೈಧರ್ಮ್ಯವುಂಟು. ಅದೇನೆಂದರೆ, ಸತ್ತೆಯು ತಾನು ಯಾವಯಾವ ಪದಾರ್ಥಗಳೊಡನೆ ಬೆರೆತಿರುವದೋ ಅವುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇರುವದೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೇ ಉಂಟುಮಾಡುವದು ; ದ್ರವ್ಯತ್ವಾದಿಗಳು ಹಾಗಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ದ್ರವ್ಯತ್ವವು ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯಬುದ್ಧಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದೂ ಅಲ್ಲದೆ 'ಇವು ಗುಣಕರ್ಮಗಳಲ್ಲ'ವೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡುವದು. ಗುಣತ್ವ ಕರ್ಮತ್ವಗಳೂ ಹೀಗೆಯೇ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸುವದು, ಮಿಕ್ಕ ಪಂಗಡ ಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವದು - ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಬುದ್ಧಿಗಳಿಗೂ ಅಪರ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇವುಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವರು. ಇದರಂತೆ ದ್ರವ್ಯತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಕಡಿಮೆಯಂತಸ್ತಿನ ಪೃಥಿವೀತ್ವ, ಜಲತ್ವ,

ತೇಜಸ್ತ್ವ - ಮುಂತಾದ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷಗಳೂ ಉಂಟು. ಪೃಥಿವೀತ್ವವು ಪೃಥ್ವೀಭೂತ ದಿಂದುಂಟಾಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಾಗಿರುವದು ; ಜಲತ್ವಾದಿಗಳಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸುವದರಿಂದ ವಿಶೇಷವೂ ಆಗಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದರಂತೆ ಮಿಕ್ಕ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷಗಳನ್ನೂ ಅರಿಯಬೇಕು. ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ವರ್ಣಿಸಿರುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಘಟತ್ವ, ಪೃಥಿವೀತ್ವ, ದ್ರವ್ಯತ್ವ - ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷಗಳಿರುವವು ; ಸತ್ತಾ - ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವೂ ಇರುವದು. ಈ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳು ಅದರಲ್ಲಿರುವದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಇರುವದೆಂದೂ, ದ್ರವ್ಯವೆಂದೂ, ಪೃಥ್ವೀಭೂತದಿಂದುಂಟಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಗಡಿಗೆಯೆಂದೂ ನಾವು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆಂಬುದು ತಾರ್ಕಿಕರ ಮತವು.

ಹೊರಗೆ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಗುಂಪುಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವೆವೆಂಬುದೇನೋ ನಿಜವಾದರೂ ಆ ಗುಂಪುಗಳಿಗೆ ಸೇರಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ಒಂದೊಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವು ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವ ದೆಂದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೇನೂ ಬರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಬೆಲ್ಲವು ಸಿಹಿಯಾಗಿರುವದೂ ಬೆಲ್ಲವನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಮಾಡಿದ ತಿಂಡಿಗಳು ಬೆಲ್ಲದ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ತಾವೂ ಸಿಹಿಯಾಗಿರುವದೂ ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ ಆದರೆ 'ಘಟತ್ವ'ವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವು ಗಡಿಗೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಇರುವದಾಗಲಿ, ಗಡಿಗೆಯೊಳಕ್ಕೆ ಬಂದು ಸೇರಿಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ಗಡಿಗೆಯೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡು ವದಾಗಲಿ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಎಂದೂ ಗೋಚರವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಗಡಿಗೆಯುಂಟಾ ಗುವ ಮೊದಲು ಘಟತ್ವವು ಎಲ್ಲಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ಥಳವೇ ಸಿಕ್ಕುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ ; ಗಡಿಗೆಯಲ್ಲಂತೂ ಅದು ಇರುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಘಟತ್ವವು ಸೇರಿದಮೇಲೆಯೇ ಅದು ಗಡಿಗೆಯೆನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಗಡಿಗೆಯಲ್ಲದ್ದರಲ್ಲಿ ಘಟತ್ವವು ಇತ್ತೆಂಬುದು ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮಾತಾಗುವದು. ಗಡಿಗೆಯು ಹುಟ್ಟುವ ಸ್ಥಳ ದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಘಟತ್ವವಿತ್ತೋ, ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಂದಾದರೂ ಬಂದಿತೊ ? - ಎಂದರೆ ಇದಕ್ಕೂ ಸರಿಯಾದ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಇತ್ತೆಂದರೆ ಆ ಸ್ಥಳವೂ ಗಡಿಗೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬರಬೇಕಾಗುವದು ; ಗಡಿಗೆಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅದರ ಸಾಮಾನ್ಯವೂ ಹುಟ್ಟಿತೆಂಬುದನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕರೇ ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಘಟತ್ವಾದಿ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳು ನಿತ್ಯವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಆಯಾ ದ್ರವ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ತೋರಿ ಕೊಳ್ಳುವವೆಂಬುದು ಅವರ ಮತವಾಗಿದೆ. ಘಟತ್ವವು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಬಂದಿತೆಂದೂ ಊಹಿಸುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂಧರೆ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ

ತಾರ್ಕಿಕರು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ, ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಸಾಮಾನ್ಯವು ಹೇಗೆ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದು ? ಒಂದೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವದೆಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬಾರದಾಗುವದು ; ಅದು ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಭಾಗಭಾಗವಾಗಿರುವದೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವಯವಗಳಿರುವವೆಂದಾಗುವದು, ಆಗ ಅದು ಅನಿತ್ಯವಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೊರಗೆ ಕಾಣುವ ಗಡಿಗೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಘಟತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳು ಇರುವವೆಂಬುದು ಹೊಂದಿಕೆಯಿಲ್ಲದ ಮಾತು - ಎಂದು ತಾರ್ಕಿಕರ ವಿರೋಧಿಗಳು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ತಾರ್ಕಿಕರು ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೂ ಸಮಾಧಾನಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರಾದರೂ ಅವರ ಉತ್ತರವು ಅಷ್ಟು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ತನ್ನ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅದು ಸಮವಾಯವೆಂಬ ಒಂದಾನೊಂದು ನಿಕಟಸಂಬಂಧದಿಂದ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವದೆಂದು ಅವರ ಹೇಳಿಕೆ. ಇದರಂತೆ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಗುಣಗಳು ಸಮವಾಯಸಂಬಂಧದಿಂದಲೇ ಇರುವವು, ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಸಮವಾಯಸಂಬಂಧದಿಂದಲೇ ಇರುವದು ಎಂದು ಅವರ ನಂಬಿಕೆ. ಆದರೆ ದ್ರವ್ಯಗುಣಕರ್ಮಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಿರುವವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲವೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಸಾಮಾನ್ಯವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಿರುವದೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಕರಿಯ ಗಡಿಗೆಯೊಂದು ಬಿದ್ದು ಒಡೆದುಹೋದರೆ, ಘಟತ್ವವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವೂ ನೀಲತ್ವವೆಂಬ ಗುಣವೂ ಪತನವೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಒಕ್ಕಡೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ಬೇರ್ಪಟ್ಟವೆಂದೇನೂ ನಮಗೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಸಮವಾಯವೆಂಬುದು ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ; ಆದರೆ ದ್ರವ್ಯಾದಿಗಳು ಹೀಗೆ ನಿತ್ಯಸಂಬದ್ಧವಾಗಿವೆಯೆ, ಇಲ್ಲವೆ - ಎಂಬುದೇ ಈಗಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕೆಲಸಕ್ಕೂ ಬರುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ವಿಶೇಷ - ಇವುಗಳನ್ನೂ ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ವಿವೇಕ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿಯಿರುವದೆಂಬುದು ಖಂಡಿತವಾದರೂ ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಈ ವಿವೇಕಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಅಷ್ಟು ಸಾಮಾನ್ಯಗಳಾಗಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಲಿ ಸಂಬಂಧಗಳಾಗಲಿ ಇವೆಯೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಯಾವದೊಂದು ಅನುಭವದ ಆಧಾರವೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ.

ತಾರ್ಕಿಕರು ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಜಾತಿಯೆಂದೂ ಉಪಾಧಿಯೆಂದೂ ಎರಡು ಬಗೆಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುವರು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಶಬ್ದತ್ವವೆಂಬ ಜಾತಿ

ಯಿರುವದು, ಆದರೆ ತಾರತ್ವ (ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿರುವದು), ಮಂದತ್ವ (ಮೆಲ್ಲಗಿರುವದು) ಮುಂತಾದವುಗಳೂ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿರುವವಷ್ಟೆ ; ಅವು ಜಾತಿಗಳಲ್ಲ, ಉಪಾಧಿಗಳು. ಜಾತಿಯೆಂಬುದು ತನ್ನ ಆಶ್ರಯವಾದ ದ್ರವ್ಯಗುಣಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ನೇರಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದೆಂದೂ ಉಪಾಧಿಯು ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದೆಂದೂ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಸಾಮಾನ್ಯವೇ ಜಾತಿಯೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಆಗುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕಣ್ಣಿಗೂ ಘಟವೆಂಬ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂಯೋಗಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಅದರ ಅರಿವಾಗುವದು, ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಘಟತ್ವವೆಂಬ ಜಾತಿಗೂ ಕಪ್ಪು ಮುಂತಾದ ಗುಣಕ್ಕೂ ಸಂಯುಕ್ತಸಮವಾಯಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಅರಿವಾಗುವದು, ಆ ಗುಣದಲ್ಲಿರುವ ರೂಪತ್ವಾದಿಜಾತಿಯೊಡನೆ ಮತ್ತು ನೀಲತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಉಪಾಧಿಗಳೊಡನೆ ಸಂಯುಕ್ತಸಮವೇತಸಮವಾಯದಿಂದ ಅರಿವಾಗುವದು, ಘಟದ ಅಭಾವದೊಡನೆ ವಿಶೇಷಣತಾಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಅರಿವಾಗುವದು - ಇತ್ಯಾದಿ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿವರವೆಲ್ಲ ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ದ್ರವ್ಯಗುಣಕರ್ಮಗಳೆಂಬವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬದ್ಧವಾಗಿ ಹೊರಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗುವವೆಂದೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯತ್ವಾದಿಸಾಮಾನ್ಯಗಳಿರುವವೆಂದೂ ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿರುವ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿ ತೋರಿಸುವದು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಹೊರಗಡೆಯಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯಾದಿಗಳಿರುವವೆಂಬುದಕ್ಕೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷಗಳಿರುವವೆನ್ನುವದಕ್ಕೂ ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಅಡ್ಡಿಗಳಿರುವದರಿಂದ ಇವೆಲ್ಲ ಬರಿಯ ಬುದ್ಧಿಧರ್ಮವೆಂದೇ ನಿರ್ಣಯಿಸಿಬಿಡೋಣವೆಂದರೆ ನಾವು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಭೇದಗಳೆಲ್ಲ ಹೇಗೆ ಉಂಟಾದವು ? ಹೊರಗೆ ಪದಾರ್ಥಗಳು, ಒಳಗೆ ಬುದ್ಧಿ, ಎಂಬ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಏನು ಗತಿ ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಬೆನ್ನಂಟಿಯೇ ಇರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಪಾರಾಗುವೆವೆಂಬ ಆಶೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಚರ್ಚಿಸಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷವಿಚಾರವು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ತಾರ್ಕಿಕರ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಮಡಿಲಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಕಟ್ಟಿದ್ದೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯಧರ್ಮಗಳೆಂಬುವು ಹೊರಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವವೆಂಬವರೂ ಅವು ಒಳಗಿನ ವಿಜ್ಞಾನಮಾತ್ರವಾಗಿವೆಯೆಂಬವರೂ ಒಬ್ಬರೊಡನೊಬ್ಬರು ಕಾದಿಕಾದಿ ಕಲ್ಲುಹಾಯ್ದಿರುತ್ತಾರೆ ;

ಅಲ್ಲಿಯ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಮನುಷ್ಯವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ವಿಜ್ಞಾನಗಳೆಂಬು ದಕ್ಕೊ ಮನಸ್ಸೊಪ್ಪದೆ, ಮನುಷ್ಯರ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಮೂಲಾಶ್ರಯವಾದ ಮಹಾ ವಿಜ್ಞಾನವೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಅದು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಹೊರಗೆ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರಿಬರುವ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳು ಆ ಸ್ವತಂತ್ರವಿಜ್ಞಾನಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವುಗಳೆಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಆ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಬಾಹ್ಯಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಗಳ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ ವಾದಿಗಳ ಹೋರಾಟವು ನಿಲುಗಡೆಯಿಲ್ಲದೆ ನಡೆದುಕೊಂಡೇ ಬಂದಿರುವದು.

ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡಿದ ಹಾಗೆಲ್ಲ ನಮಗೆ ತೊಡರುಗಳು ತಗಲಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ : ಹೊರಗೆ ತೋರುವ ವಿಷಯವನ್ನಾಗಲಿ, ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವ ಚಿತ್ರ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ವಿಜ್ಞಾನಗಳನ್ನಾಗಲಿ, ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದು ಅನುಭವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆ ದಂತಾಗುವದು. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಯಾವದಾದರೊಂದು ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಹಾಕಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೋದರೆ ಜೌಗುಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ಕಳ್ಳುಸುಬಿನಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು ಕೊಸರಿಕೊಳ್ಳುವವನ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವದು. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ನೋಡಿ ತತ್ತ್ವಚಿಂತಕರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿಷಯವೆಲ್ಲ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವು, ಎಂದರೆ ಹೀಗೆಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಳಿಸಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರದಂಥದ್ದು - ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವರು. ಬಹುಪುರಾತನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ತಾರ್ಕಿಕರೇ ಅಲ್ಲದೆ ಈಗಿನ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಕಾಲದವರಾದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯತಾರ್ಕಿಕವಿದ್ವಾಂಸರು ಕೂಡ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದ ಮತ್ತು ವಿಷಯದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಯಾವದೊಂದು ಯುಕ್ತಿಗೂ ಹೊಂದಿ ಸಲಾರದೆ ಕಂಗೆಟ್ಟಿರುವದು ವಿಚಾರಕರ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯು ಕಡಿಮೆಯಾದ್ದರಿಂದಲ್ಲ, ವಿಷಯದ ಸ್ವಭಾವವೇ ಹಾಗಿರುವದರಿಂದ. ಹೀಗೆ ಯಾವ ಯುಕ್ತಿಗೂ ಹೊಂದುಗಡೆ ಯಾಗದೆ ತಾನೇತಾನಾಗಿ ಹರಡಿಕೊಂಡು ಮೆರೆಯುತ್ತಿರುವ ವಿಷಯರಾಶಿಗೆ ಮಾಯೆ ಯೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಕೊಟ್ಟಿರುವರು. ಯಾವದು ತೋರುವದು ನಿಜವೋ, ಯಾವದರ ನಿಜವನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಸರಿ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದ ಕ್ಕಾಗದೋ, ಅದು ಮಾಯೆಯ ವಿಲಾಸವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನಾದೀತು ?

ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗುಂಟಾಗುವ ಪ್ರಪಂಚಾನುಭವವನ್ನು ಕನಸಿನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ನಮ್ಮ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಹಾದಿಯೊಂದು ಒಡೆದು ಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಇದುವರೆಗೂ ಕಂಡುಕೊಂಡೇ ಇರುವೆವು. ಪ್ರಕೃತ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕನಸಿಗೆ ಹೊಂದಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಹೊರಗೆ ಎಚ್ಚರದಂಥ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಕಾಣುವದೆಂದೂ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ

ವಿಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅರಿಯುತ್ತಿರುವೆವೆಂಬುದೂ ಹೊಳೆಯುವದು. ಕನಸಿನ ವಿಷಯ ಗಳು ಕನಸಿಗೆ ಗಂಟುಬಿದ್ದಿರುವಂತೆಯೂ ಕನಸಿನ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವಂತೆಯೂ ಎಚ್ಚರದ ವಿಷಯಗಳು ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಗಂಟುಬಿದ್ದಿರುವದೂ ಎಚ್ಚರದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವದೂ ನಮಗೆ ಮನದಟ್ಟಾಗುವದು ; ಈ ಎರಡು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿದ್ದು ಅವಿಚಾರರಮಣೀಯವಾಗಿರುವದೂ ಕಾಣುವದು. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಇವೆರಡರ ತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಮತ್ತೆ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಂತಸ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಿಂತುನೋಡಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದೀತೆಂಬ ಯೋಚನೆಯು ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವದು ಸಹಜವಾಗಿದೆಯಲ್ಲವೆ ? ಆ ಅಂತಸ್ತು ಯಾವದು. ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗ ನಾವು ವಿಚಾರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಜ್ಞೇಯತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಇನ್ನು ಜ್ಞಾತೃತತ್ತ್ವದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳುವೆವು.

೧೩೧. ಜ್ಞಾನವು ಎಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ?

ಇದುವರೆಗಿನ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡುವಾಗ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಬರುವ ಅಡಚಣೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಒಳಗಿನ ಅರಿವಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವ ವಿಜ್ಞಾನ ವಾದಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಹೊರಗಿನ ಇರವಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವ ಬಾಹ್ಯ ಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ವಿಚಾರಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಕಣ್ಣಿ ನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಹೊರಗೆ ವಿಷಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು. ಇದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೆಂದು ಅದನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು ಬಾಹ್ಯಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನ ವಲಂಬಿಸಲಾಗಿ ವಿಷಯದ ಸ್ವರೂಪವೆಂಬುದೇ ತಿಳಿದುಬರಲಿಲ್ಲ. ಹೊರಗೆ ಕಾಣ ಬರುವ ವಿಷಯಗಳು ದ್ರವ್ಯಗುಣಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವದರಿಂದ ಈ ಮೂರರ ತತ್ತ್ವವೇನೆಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡಲು ಯಾವದೊಂದು ವಿಚಾರವೂ ನಿಲುಗಡೆಗೆ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿರುವಂತೆ ತೋರುವ ದ್ರವ್ಯತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳನ್ನೂ ಇವುಗಳಿಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಹಾಗೆ ತೋರುವ ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧವಾದ ಸಮವಾಯವನ್ನೂ ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಏನೂ ಹುರುಳಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಂಡುಬಂದಿತು.

ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯದಾದ ಸತ್ತಾ - ಇರವು - ಎಂಬುದು ಏನೆಂಬುದೇ ಬಗೆಹರಿಯದೆ ಹೋಯಿತು. ಪದಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಧರ್ಮವೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಇರವೆಂಬುದಾದರೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರಬೇಕಾಗುವದು. ಏಕೆಂದರೆ ನಾವು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಅರಿತ ಮೇಲೆ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಇರವು ಬಂತೆಂದು ನಮಗೆ ಯಾರಿಗೂ

ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ, ಮೊದಲು ಇದ್ದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಅರಿತೆವೆಂದೇ ನಮಗೆ ಹೊಳೆಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವಿಷಯದ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಇರುವ ವಿಷಯದ ಸಂಬಂಧವೇ ಅರಿವಿಗೆ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇರವೆಂಬುದು ಅರಿವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಮೊದಲೇ ವಿಷಯದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದೆಂದು ನಂಬಬೇಕಾಗುವದು. ಆದರೂ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಇರವೆಮಬುದು ಧರ್ಮವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ನಮ್ಮ ವಿಚಾರದ ತೊಡಕು ಬಿಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇರವು ಪದಾರ್ಥಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅದರ ಧರ್ಮವಾಗಿದ್ದರೆ, ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸ್ವತಃ ಇರವಿಲ್ಲವೆಂದಂತಾಗುವದು. ಇರವು ಪದಾರ್ಥದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂದರೆ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದು ; ಆಗ ನಮಗೆ 'ಇರವು' ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾಗುವದು. ಇದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದು. ಅಂತೂ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯದ ಇರವಾಗಲಿ ಸ್ವರೂಪವಾಗಲಿ ಏನೆಂಬುದು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವಂತೆ ತೋರಲಿಲ್ಲ. ಇದಿಷ್ಟೂ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಮಾತಾಯಿತು.

ಈಗ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕಬೇಕಾಗಿದೆ. 'ನಾನು ವಿಷಯವನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಲ್ಲವೆ ನಮಗೆ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುವದು ? ವಿಷಯದ ಗೋಜನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, 'ನಾನು ಅರಿಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂದಿಷ್ಟು ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು. ಇಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಧರ್ಮವೆಂದೂ ನಾನೆಂಬುದು ಧರ್ಮಿಯೆಂದೂ ತೋರುತ್ತಿದೆ. ಅರಿವೆಂಬುದು ನಿಜವಾಗಿ ಧರ್ಮವೆ ? ಧರ್ಮವಾದರೆ ಅದು ಏತರ ಧರ್ಮವು ? ಈ ಅರಿವೆಂಬ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವು ಯಾವದು ? - ಎಂಬುದೀಗ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ವಿಷಯವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡುವವರ ಉತ್ತರವು ಒಳಗಿನ ಅರಿವಿಗೆ ಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಉತ್ತರಕ್ಕಿಂತ ತೀರ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ದೇಶದ ತಾರ್ಕಿಕರು ಆತ್ಮವಾದಿಗಳು, ಎಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಮನಸ್ಸು, ಇವೆರಡಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನು ಇರುವನೆಂದು ಹೇಳುವವರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಅರಿವೆಂಬುದು ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. 'ನಾನು ಅರಿಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ನಾನೆಂಬುದೇ ಆತ್ಮನೆಂಬುದು ಅವರ ನಂಬಿಕೆ. ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ ತೊಡಕಿಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಹೊರಗೆ ವಿಷಯವಿದೆಯೆಂಬುದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ವಿಷಯದ ತತ್ತ್ವವು ಹೇಗೆ

ವಿಚಾರದ ಪಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಕ್ಕದೆ ಜಾರಿಕೊಂಡಿತೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ 'ನಾನು ಅರಿಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅರಿವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಅರಿಯುವ ಧರ್ಮಿಯ ಸ್ವರೂಪವೆಂಬುದೂ ಪಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಕ್ಕದೆ ಜಾರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ನಾನೆಂಬುದು ಹೊರಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳಂತೆ ವಿಷಯವಲ್ಲ ; ಹಾಗಾದರೆ ಅದು ಮತ್ತೇನು ? ವಿಷಯವೂ ಅಲ್ಲದ ವಿಷಯಿಯೂ ಅಲ್ಲದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೇ ಬರುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಈಗಿನ ಭೌತಿಕಜ್ಞರ ಮತ್ತು ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿರುವ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕರ ಮತದ ಕಡೆಗೆ ತೆರಳಿದರೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಹಾಡೇ. ಭೌತಿಕತಜ್ಞರು ವಿಕಾಸವಾದವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯವರ್ಗದ ಪ್ರಾಣಿಯು ಕೀಳುತೆರದ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಂದ ಕ್ರಮ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಮೇಲಕ್ಕೇರುತ್ತ ಆಗಿರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ವಿಕಾಸವಿಶೇಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ವಂಶಗುಣಾನ್ವಯ (heredity) ಸನ್ನಿವೇಶಾನುಗುಣಪರಿಣಾಮ (adaptation) ಎಂಬ ನಿಯಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಹಿಂದುಹಿಂದಿನ ಪ್ರಾಣಿಜಾತಿಯಿಂದ ಮುಂದುಮುಂದಿನ ಜಾತಿಯು ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಇರುವದಕ್ಕೆ ಹೆಣಗಾಡುವ ಅಭಿನಿವೇಶ' (struggle for existence) ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಯು ಆರಿಸಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಯೋಗ್ಯಸ್ವೀಕಾರ (Natural selection) ಎಂಬ ನಿಯಮಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕುಲದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಅವಯವರಚನಾವಿಶೇಷಗಳೂ ವ್ಯಾಪಾರವಿಶೇಷಗಳೂ ಉಂಟಾಗುವವೆಂದು ಪ್ರಾಣಿಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಈ ನಿಯಮದಂತೆ ವಾನರಜಾತಿಯ ಒಂದಾನೊಂದು ಕೋತಿಯ ಮೂಲಪುರುಷನಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನನಾದವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಇವನಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಮಿದುಳೂ ನರಮಂಡಲವೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಅರಿವೂ ಹೊರಗಿನ ಸನ್ನಿವೇಶದಿಂದ ಶರೀರದಲ್ಲಾಗುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಾಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅರಿವೆಂಬುದು ಶರೀರದ ಒಂದಾನೊಂದು ಧರ್ಮವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿರುವದು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಈಗೀಗ ಪ್ರಬಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಬಾಹ್ಯಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸೆಂಬುದು ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ಕೆಲವರು, ಸಂಬಂಧವಿಶೇಷವೆಂದು ಕೆಲವರು, ಮನಸ್ಸೂ ಅಲ್ಲದ ಭೌತಿಕ ವಿಷಯವೂ ಅಲ್ಲದ ಉಭಯೋದಾಸೀನವಾದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಸ್ತುವಿನ ರೂಪಾಂತರವೆಂದು ಕೆಲವರು - ಹೀಗೆಲ್ಲ ಭೌತಿಕಜ್ಞರ ಬಾಲವನ್ನು ಹಿಡಿಯುವ ವಾದವನ್ನವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಭೌತಿಕವಾದದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಒಂದು ಮುಖ್ಯದೋಷವೇನೆಂದರೆ, ಮನಸ್ಸಿನ ಅಥವಾ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟು ಅದನ್ನು ವಿಚಾರಕನ ನಿರೀಕ್ಷಣಪರೀಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾದ ಒಂದು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವೆಂದು ಮೊದಲೇ

ಕಲ್ಪನೆಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವದು. ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನಾಗಲಿ ವಿಕಾಸವನ್ನಾಗಲಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ನಮಗೆ ಮನಸ್ಸು ಬೇಕಾಗಿರುವದು. ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಮನಸ್ಸೆಂಬುದರ ಬೆಳೆವಣಿಗೆಯನ್ನು ನಾವು ಎಷ್ಟು ಕರಾರುವಾಕ ನಿರ್ಣಯಿಸಿದರೂ ಅದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ನಮ್ಮ ಒಳಗಿನ ಮನಸ್ಸಿನ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಈಗಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯ ಮನಸ್ಸೊಂದನ್ನು ಮೊದಲೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದು ಈ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬರಬೇಕಾದರೆ ಇಂಥಿಂಥ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳೂ ವಿಕಾಸಗಳೂ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ಕಲ್ಪನೆಮಾಡಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅರಿವಿನ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಏನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದಂತಾಗುವದು ? ಹೊರಗಿನ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ನೋಡಿ ಅರಿವೆಂಬುದೂ ಒಂದು ವ್ಯಾಪಾರವೆನ್ನುವದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಒಳಗಿನಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಸರಿ, ಆಗ ಶರೀರದ ಆಯಾ ವ್ಯಾಪಾರವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲುಂಟಾಗುವ ಸಂಕಲ್ಪವಿಶೇಷದ ಫಲವಾಗಿ ತೋರಿಬಿಡುವದು ; ಮನಸ್ಸೆಂಬುದು ಆಗ ಯಾವದೊಂದು ಶರೀರಾವಯವದ ವ್ಯಾಪಾರವಾಗಿರುವದರ ಬದಲಾಗಿ ಶರೀರವೇ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ವಿಷಯವೆಂದು ತೋರುವದು. ನಮ್ಮ ಹೊರಗೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಶರೀರಪ್ರಾಣೇಂದ್ರಿಯಗಳೆಲ್ಲ ನಮ್ಮ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿಯೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಅರಿವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅವಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಇರವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನಬೇಕಾಗಿಬರುವದು. ಹೀಗೆ ವಿಚಾರಿಸಿದರೆ ಮತ್ತೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದದ ಕೈಯೇ ಮೇಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ವಿಷಯದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ವಿಜ್ಞಾನವಾದದಲ್ಲಿ ತೊಡಕುಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅರಿವಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಶರೀರಾದಿಗಳನ್ನು ಬರಿಯ ಅರಿವೇ ಎನ್ನಲು ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಬರಿಯ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಶರೀರಾದಿವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳು ತೋರುವವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಅನುಭವಾನುಸಾರವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಶರೀರವೆಂದರೆ ಶರೀರದ ವಿಜ್ಞಾನವೇ, ಇಂದ್ರಿಯವೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯದ ವಿಜ್ಞಾನವೇ, ಪ್ರಾಣವೆಂದರೆ ಪ್ರಾಣದ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಎಂದಿಗೂ ಒಗ್ಗಲಾರದು. ಇದಲ್ಲದೆ ನಾವು ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದದ ಉತ್ತರವೇನು ? 'ನಾನು ಅರಿಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ಅನುಭವವಿದೆ ; ಇಲ್ಲಿ ನಾನೆಂಬುದು ಒಂದು ಬರಿಯ ವಿಜ್ಞಾನವೆ ? ಹಾಗಾದರೆ ನನ್ನ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಅರಿವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ? ಅದೆಲ್ಲ ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದು ಅನುಭವವನ್ನು ನಿಷ್ಕಾರಣವಾಗಿ ತಳ್ಳಿಹಾಕುವದಾದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವೇ ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದು ಅದನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕುವವರಿಗೆ ಏನು ಉತ್ತರಕೊಡಬೇಕು ?

ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರದಿಂದ ಏರ್ಪಡುವದೇನೆಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯೂ ಭೌತಿಕವಾದಿಯೂ ಜ್ಞಾನದ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಿಸುವಾಗ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ತೋರುವದೇ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲೇ ಪಟ್ಟುಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೇನನ್ನೂ ನಂಬುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ, ಭೌತಿಕವಾದಿಯು ಭೌತಿಕವಸ್ತುವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೊಂದು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಶರೀರಾದಿಗಳೂ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಮೂರೂ ಸಮವಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಇವು ಒಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಒಂದು ತಾವು ತಾವೇ ಇರುವದನ್ನು ನಾವು ಕಂಡಿಲ್ಲ. ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಇದ್ದಂತೆ ವಿಂಗಡಿಸಿ ವಿಚಾರಿಸದೆ ಇಬ್ಬರು ವಾದಿಗಳೂ ದುರಾಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಪಕ್ಕಾಗಿರುತ್ತಾರೆ.

ನಾನೆಂಬ ತತ್ತ್ವವು ಯಾವದೇ ಆಗಿರಲಿ, ಅದೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ನಾನು ಹೋಗುತ್ತೇನೆ, ಬರುತ್ತೇನೆ'. ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ನಾವು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಶರೀರವನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಾನೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವೆವು. ಇದನ್ನು ಶಾರೀರಾತ್ಮನೆನ್ನಬಹುದು. 'ನಾನು ಬದುಕಿದ್ದೇನೆ, ಇಂತಿಷ್ಟು ದಿನದಿಂದ ಬಾಳುಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವೆನು, ಶರೀರವ್ಯಾಪಾರವು ಕಡಿಮೆಯಾದ ಹಾಗೆಲ್ಲ ನನ್ನ ಆಯುಸ್ಸು ಕಡಿಮೆಯಾಗುವದು' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಪ್ರಾಣಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅದನ್ನೇ ನಾನೆಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತೇವೆ ಇದನ್ನು ಜೀವಾತ್ಮನೆನ್ನಬಹುದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಜೀವನೆಂದರೆ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಧರಿಸಿರುವವನೆಂದರ್ಥ. ಶರೀರದ ಅಭಿಮಾನವು ಬದುಕಿರುವಾಗಲೇ ಉಂಟಾಗುವದರಿಂದ ಶರೀರ, ಪ್ರಾಣ. ಇವೆರಡನ್ನೂ ಕೂಡಿಸಿಯೇ ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುವದು ನಮಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಇನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯವ್ಯಾಪಾರಗಳು, ಮನಸ್ಸಿನ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು - ಇವುಗಳಿಂದ ನಾವು ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತೇವಾದ್ದರಿಂದ 'ನಾನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇನೆ, ಯೋಚಿಸುತ್ತೇನೆ, ಅರಿಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ನಾನನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮನೆನ್ನಬಹುದು. ನಾನು ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಈ ಅರ್ಥಗಳೆಲ್ಲ ಅಡಗಿರುವದರಿಂದ ಅರಿವಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇನು ? - ಎಂಬುದೇ ಪ್ರಕೃತದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯದಿರಬೇಕು. ಈ ಲೇಖನವು ಆಗಲೇ ದೊಡ್ಡದಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಇಷ್ಟಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಉಪಾಯವನ್ನು ಮುಂದೆ ಸೂಚಿಸುವೆವು.

೧೩.೨. ಅಂತಃಕರಣಪರೀಕ್ಷೆ

ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವು ಯಾವದೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಪ್ರಾಣವೂ ಅರಿವೂ ಒಂದೇ ಎಂಬವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಶರೀರ, ಪ್ರಾಣ - ಇವೆರಡನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದಿರುವದು ಅಂತಃಕರಣವು. ಅಂತಃಕರಣವೆಂದರೆ ಯಾವ ಕರಣದಿಂದ ನಾವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವೆವೋ, ಯಾವದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಹೀಗೆ ನಡೆಯೋಣವೆಂದು ಸಂಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವೆವೋ, ಯಾವದರಿಂದ ಸುಖದುಃಖಾದಿ ಭಾವಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವೆವೋ ಆ ಕರಣವು. ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದಾಗ ಅದನ್ನು ಬುದ್ಧಿಯೆಂದೂ ಸಂಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದಾಗ ಮನಸ್ಸೆಂದೂ ಸುಖ ದುಃಖಾದಿಗಳ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದಾಗ ಹೃದಯವೆಂದೂ ಈ ಅಂತಃಕರಣ ವನ್ನೇ ಕರೆಯುವದು ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ವಾಡಿಕೆಯಾಗಿರುವದು. ನಾನು ಅರಿತೆನು, ನಾನು ಸಂಕಲ್ಪಿಸಿದೆನು, ನಾನು ಸುಖಪಟ್ಟೆನು ಅಥವಾ ದುಃಖಪಟ್ಟೆನು - ಎಂದು ನಮಗೆ ಅನುಭವವಾಗುವದೆಂದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದೇ ಇದೆಯಷ್ಟೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಅರಿತೆನು' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ 'ನಾನು' ಯಾವದು ? - ಎಂಬುದೇ ನಾವು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು.

ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೇ ನಾನೆಂದು ಕರೆಯುವರು. ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಬೌದ್ಧರೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರೂ ಹೊರಕ್ಕೆ ತಂದಿದ್ದ ವಿಜ್ಞಾನವಾದದ ಸ್ವರೂಪ ವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಹಿಂದೆಯೇ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯಸತ್ಯತ್ವವಾದಿ ಗಳು ಹಾಕುವ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಮೊದಮೊದಲಿನ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳೂ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ವಿಷಯವು, ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವೆಂಬುದೊಂದಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು ; ವಿಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವ ಅಹಂಕಾರಾತ್ಮನು ಒಬ್ಬನು ಇರು ತ್ತಾನೆಂದು ಅವರು ಒಪ್ಪುತ್ತಿದ್ದರು. ಅರಿಯುವದು, ಸಂಕಲ್ಪಿಸುವದು, ಕಲ್ಪಿಸುವದು, ನೆನಸುವದು - ಮುಂತಾದ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನುಳ್ಳದ್ದೇ ಮನಸ್ಸು, ಜೀವ, ನಾನು - ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥವು ಎಂದು ಅವರ ಮತವಾಗಿದ್ದಿತು.

ಆದರೆ ವಿಚಾರವು ಮುಂದುವರಿದಂತೆ ಈ ನಾನು ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥದ ಅಭಾವವೇ ಏರ್ಪಡುತ್ತಾ ಬಂದಿತು. ಹೇಗೆ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವೋ ಹಾಗೇ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ನಾನೆಂಬುದೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಯುಕ್ತ - ಎಂದು ಹ್ಯೂಮ್ (Hume) ಎಂಬಾತನು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಗೊಳಿಸಿದನು ವಿಜ್ಞಾನ, ಸಂಕಲ್ಪ, ಭಾವ - ಇವುಗಳು ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗು

ವದೇ ಹೊರತು ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವು ಯಾವದೂ ಗೋಚರವಾಗು ವದಿಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಹೊರಗಾಗಲಿ ಒಳಗಾಗಲಿ ತೋರಿಬರುವ ದೃಶ್ಯಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಆಧಾರವಸ್ತುವೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಆತನ ವಾದವು.

ಜರ್ಮನಿದೇಶದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಇಮ್ಯಾನ್ಯುಅಲ್ ಕ್ಯಾಂಟ್ ಎಂಬಾತನು ಇದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡನು. ಆತನ ತರ್ಕವೂ ಸಂಶಯವಾದ ದಲ್ಲಿಯೇ ಕೊನೆಗಂಡಿತು. ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳಿಲ್ಲದೆ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವೈಚಿತ್ರ್ಯ ವುಂಟಾಗಲಾರದೆಂಬದನ್ನು ಆತನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡನು ; ವಿಚಾರಮಾಡುವವನೂ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದನೂ ಆಗಿರುವ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಆತನು ಇರ ಬೇಕೆಂದು ಒಪ್ಪಿದನು. ಆದರೂ ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ವಿಷಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನಾಗಲಿ, ವಿಜ್ಞಾನಾ ಶ್ರಯವಾದ ಜೀವನಸ್ವರೂಪವನ್ನಾಗಲಿ, ಇದ್ದದ್ದು ಇದ್ದಹಾಗೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವದು ಆಗಲೇ ಆರದು - ಎಂಬುದು ಕ್ಯಾಂಟನ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಯಿತು.

ನಮ್ಮ ಪ್ರಕೃತಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಈತನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಉತ್ತರವೂ ದೊರೆಯ ದಿದ್ದರೂ ಒಂದು ವಿಶೇಷತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕ್ಯಾಂಟನು ಹೊಸದಾಗಿ ಕಂಡುಹಿಡಿದನು. ಅದೇನೆಂದರೆ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ವಾಗಿ ಆಗುತ್ತದೆ ; ಅವುಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ನಾವು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ತರ್ಕ ದಿಂದ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವ, ಆಲೋಚನೆ - ಎಂಬ ಎರಡು ದ್ವಾರಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಜ್ಞಾನಸಂಪಾದನೆಯು ಕೆಲವು ಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳ ಅನುಭವವು ಆಕಾಶ, ಕಾಲ - ಇವಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದೇ ಆಗುವದು. ಒಳಗಿನ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವವು. ಕಾಲಾಕಾಶಗಳಿಲ್ಲದೆ ನಮಗೆ ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯದ ಅನುಭವವೂ ಯಾವ ಆಲೋಚನೆಯೂ ಆಗುವ ಹಾಗೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯು ಕೆಲವು ಗೊತ್ತಾದ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಗಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮ ವುಂಟು. ಈ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಇಂತಿಷ್ಟೇ ಎಂದು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿರು ತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಕಾಲ, ಆಕಾಶ, ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮ ಗಳು. ಎಂಬ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟುಗಳು ಉಂಟೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟುಗಳು ನಮ್ಮ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವವೆ, ಅಥವಾ ಹೊರಗಿನ ಅನುಭವದಿಂದ ಉಂಟಾದವುಗಳೆ ? - ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಿ ಕ್ಯಾಂಟನು ಅವು ಅಂತಃಕರಣದ ಧರ್ಮಗಳೇ ಎಂದರೆ ಆಲೋಚನಾವೃತ್ತಿಯ (Understanding) ಆಕಾರಗಳೇ ಹೊರತು, ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದ ಅನುಭವದ ಫಲವಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಪಡಿಸಿದನು.

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿವರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇದು ಸ್ಥಳವೂ ಅಲ್ಲ, ನಮ್ಮ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅದು ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕೂ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕ್ಯಾಂಟನ ಹೊಸ ಶೋಧನೆಯ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಆ ಶೋಧನೆಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ವಿವರಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಲೇಖನಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಕೃತಿಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವಮಟ್ಟಿಗೆ ಆತನ ವಿಚಾರದ ಫಲಿತಾಂಶವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸುವೆವು. ಮನುಷ್ಯನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವ, ಆಲೋಚನೆ - ಈ ಎರಡೇ ದ್ವಾರಗಳಿಂದ ಆಗುವದರಿಂದಲೂ ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬುದು ಮನುಷ್ಯಜಾತಿಯವರಾದ ನಮಗೆ ಅಂತಃಕರಣದ ಆಲೋಚನಾವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿರುವ ಕಾಲ, ಆಕಾಶ, ಹನ್ನೆರಡು ಆಲೋಚನಾಕಾರಗಳು (Categories) - ಎಂಬ ಹದಿನಾಲ್ಕು ಉಪಾಧಿಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ನಾವು ನೇರಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನೋಡಿ ತಿಳಿಯುವದು ಅಶಕ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೂ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೂ ನಾವು ತಿಳಿಯುವದೆಲ್ಲ ಸೋಪಾಧಿಕವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಜೀವ, ಈಶ್ವರ, ಪ್ರಪಂಚ - ಎಂದು ನಾವು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಗೆ (Reason) ಈ ಮೂರೂ ಸಹಜವಾಗಿ ಉಪಾಧಿಗಳಾಗಿರುವದೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಈ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದು ; ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನೀತಿನಿಯಮದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಂಬಿಕೆಯ ಕಟ್ಟಡವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕಟ್ಟಬಹುದಾಗಿರುವದು. ಇದಿಷ್ಟು ಕ್ಯಾಂಟನ ದರ್ಶನದ ಫಲಿತಾಂಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಕ್ಯಾಂಟನ ತರುವಾಯ ಬಂದವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಆತನ ಯುಕ್ತಿಸರಣಿಯನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಆಲೋಚನಾಕಾರಗಳನ್ನೇ ಪರಮತತ್ತ್ವಗಳಾಗಿ ಭಾವಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನಟ್ಟಕ್ಕೇರಿಸಿದರು ; ಈ ಆಕಾರಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಯಾವ ತತ್ತ್ವವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ, ಇವು ಯಾವುದಾದರೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವಲ್ಲವೆಂದೂ ದೇಶಕಾಲಾತೀತವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವವೆಂದೂ ಅವರು ವಾದಿಸಿದರು. ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವೆಂಬುದನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿನೋಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಗಿಂತ ಅದು ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದು ; ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಕೇವಲ ವಿಜ್ಞಾನಮಯವಾಗಿರುವವು ; ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಜ್ಞಾನಗಳಾಗಿಯೇ ಇರುವವು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಅರಿವಿಗೂ ಇರವಿಗೂ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಇರವೆಂಬುದು ಬೇರೆ ಒಂದು ವಿಷಯವೂ ಅಲ್ಲ, ಅರಿವೆಂಬುದು ಯಾವನಾದರೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿರುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವ ಆಲೋಚನಾವರ್ಗಗಳ ಮಂಡಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು

ಹೊರಕ್ಕೆ ಹಿಡಿದಾತನು ಹೆಗೆಲ್ ಎಂಬುವನು. ಆತನು ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದವಿರುವದೆಂಬ ಒಂದು ನವೀನತರ್ಕವನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುತ್ತಾನೆ.

ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಯಂತೆ ಸಂಕಲ್ಪವೃತ್ತಿಯೂ ಭಾವಗಳೂ ಇರುವವಷ್ಟೆ. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಗೇ ಉಚ್ಚಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟದ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಸಂಕಲ್ಪವೃತ್ತಿಗೂ ಅದೇ ಬಗೆಯ ಪ್ರಾಣಪ್ರತಿಷ್ಠೆಮಾಡುವವರ ವಾದವು ಕೆಲವು ಕಾಲದ ಮೇಲೆ ಎದ್ದುಕೊಂಡಿತು. ಸಂಕಲ್ಪವೇ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಮೂಲ ಕಾರಣವು. ಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕೇ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಸಂಕಲ್ಪದ ಪ್ರಥಮಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಕಲ್ಪದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೇ ದುಃಖಮಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವದು, ಇದರ ನಿವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಸಕಲದುಃಖಗಳ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವದು - ಎಂದು ಸಂಕಲ್ಪವಾದಿಯಾದ ಷೋಪನ್ ಹ್ಯಾವರ್ ಎಂಬಾತನು ವಾದಿಸಿರುತ್ತಾನೆ.

ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವದು ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಆದರೂ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಶರೀರ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ - ಇವುಗಳನ್ನು ಆತ್ಮನೆಂದು ಹೇಳುವವರು ಹೇಗೆ ಆಗಿಹೋದರೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಪಶ್ಚಿಮದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆಂದೂ ಇವರಿಬ್ಬರ ವಿಚಾರಕ್ರಮವು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದರೂ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಪರೀಕ್ಷೆಯ ಪ್ರವಾಹವು ಎರಡು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಕಡೆಗೆ ಸಾಗುತ್ತಿರುವದೆಂದೂ ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯವಿಚಾರಕರ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕೊಡಬೇಕಾಯಿತು. ಇದಲ್ಲದೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಗಳ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಈಗ ಸಿಕ್ಕುವದಿಲ್ಲ ; ಆದರೆ ಕ್ಯಾಂಟ್, ಹೆಗಲ್, ಷೋಪನ್ ಹ್ಯಾವರ್ - ಮುಂತಾದವರ ವಿಚಾರಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಗೌರವವನ್ನಿಟ್ಟಿರುವವರು ಪಶ್ಚಿಮದೇಶದಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಇರುತ್ತಾರೆ ; ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಯುವಕರು ಕೂಡ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಈಗ ಪ್ರೌಢವಿದ್ಯಾಶಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಓದುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ವೇದಾಂತವಿಚಾರಕರು ಈ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇದಂತಿರಲಿ. ನಾವು ಇದುವರೆಗೆ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ವಾದಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುವ ದೋಷಗಳು ಯಾವವೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ನೋಡೋಣ. ನಾವು ಈ ಮೊದಲೇ ಸೂಚಿಸಿರುವಂತೆ ಅತ್ಯಂತವಾದ ಬಾಹ್ಯಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಗಳಿಂದ ಹಿಡಿದು ಒಳಗಿನ ಅಂತಃಕರಣದ ವೃತ್ತಿಗಳಾದ ಬುದ್ಧಿ, ಮನಸ್ಸುಗಳವರೆಗೂ

ಹೋಗಿರುವವರಲ್ಲಿ ಯಾರೊಬ್ಬರೂ ವಿಷಯವಿಷಯಿವಿಭಾಗವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ವಿಷಯವೆಂದೇ ಎಣಿಸಿ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ನಿರ್ಧಾರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋಗಿರುತ್ತಾರೆ ; ಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯಜ್ಞೇಯಗಳಾದ ಬಾಹ್ಯವಿಷಯ, ಶರೀರ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ - ಇವುಗಳ ಧರ್ಮವೆಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿರುವದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಮುಖ್ಯಕಾರಣವು. ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಮನೋಬುದ್ಧಿಗಳಲ್ಲದೆ ನಾನೆಂಬ ಅಹಂಕಾರವೂ ಒಂದು ವೃತ್ತಿಯಾಗಿ ಕೂತುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಸಂಕಲ್ಪಗಳಂತೆ ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛೆ, ದ್ವೇಷ - ಮುಂತಾದ ಭಾವಗಳೂ ತೋರುತ್ತಿರುವವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವನಾದರೊಬ್ಬ ವಾದಿಯು ಈ ಭಾವಗಳ ಭೋಕ್ತೃವಾದ ಅಹಂಕಾರವೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೆಂದೂ ಅದೇ ಅರಿವಿಗೆ ಆಶ್ರಯವೆಂದೂ ಬೇಕಾದರೆ ವಾದವನ್ನು ಹೂಡಿಬಿಡಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಿಕ್ಕವಾದಗಳಿಗೆ ಎಷ್ಟು ಯುಕ್ತಿಯ ಬೆಂಬಲವಿದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ಅಷ್ಟೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆಗಲೂ ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯವೆಂದೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲವೂ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ, ಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೆ ಯಾವದಕ್ಕೂ ವಿಷಯವಾಗಲಾರದು. ಇದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದಕಾರಣ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿಷಯವೆಂತ ಭಾವಿಸಿರುವದು ಈ ವಾದಗಳ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯ ದೋಷವೆಂದಾಯಿತು.

ಇನ್ನೊಂದು ವಿಚಾರ. ಶರೀರಪ್ರಾಣಮನೋಬುದ್ಧ್ಯಹಂಕಾರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಅರಿವು ಯಾವದು ? ಇವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ವಿಷಯಿಯಾದ ಆ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೂ ಇವುಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವೇನು ? ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ತತ್ತ್ವವುಂಟೆ ? - ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಈ ತರ್ಕವಾದಿಗಳು ಯಾರೂ ಮುಟ್ಟಿಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅಂತಃಕರಣದ ವೃತ್ತಿಯನ್ನೇ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ವಿಷಯವು ಬೇರೆಯೆಂದು ಕೆಲವರು, ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದು ಕೆಲವರು ; ವಿಷಯವಾದ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವಿನಿಂದಲೇ ಈ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದೆಂದು ಕೆಲವರು, ಜ್ಞಾನವೇ ವಿಷಯವಾಗಿ ಹೊಳೆಯುವದೆಂದು ಕೆಲವರು ; ವಿಷಯವು ಅನುಮಿತವೆಂದು ಕೆಲವರು, ವಿಷಯವೂ ಜ್ಞಾನಾಶ್ರಯವಾದ ಜೀವನೂ ಅನುಮಿತವೆಂದು ಕೆಲವರು, ಪ್ರತೀತರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅನುಮಿತವಸ್ತುವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಕೆಲವರು - ಹೀಗೆಲ್ಲ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾ ತಮತಮಗೆ ತೋರಿದಂತೆ ತರ್ಕಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಎರಡನೆಯ ದೋಷವು.

ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕಣ್ಣೆತ್ತಿಯೂ ನೋಡದೆ ಇರುವದು ಈ ವಾದಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸಮಾನವಾಗಿರುವ ದೊಡ್ಡದೋಷವು. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಯಾವದಾದರೊಂದು ತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪಟ್ಟುಹಿಡಿದು

ವಾದಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಅಭಿಮಾನವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಮೂಲಕಾರಣವೆಂದು ವಿಚಾರದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ತಿಳಿಸಿದ್ದೆವು ; ವಿಚಾರದ ನಡುನಡುವೆಯೂ ಇದನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾ ಬಂದಿರುತ್ತೇವೆ. ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ನೋಟಗಳ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿ ನಾವು ಇದುವರೆಗೆ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ವಾದಗಳನ್ನು ಅವುಗಳಿಗೂ ಸೋಕಿಸಿನೋಡಿದರೆ, ಇದುವರೆಗೆ ಗುಡ್ಡದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದ ಎಷ್ಟೋ ಅಡ್ಡಿಗಳು ಹೇಗೆ ಆ ವಿಚಾರಸೂರ್ಯನ ತಾಪಕ್ಕೆ ಮಂಜಿನಂತೆ ಕರಗಿಹೋಗುತ್ತವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು.

೧೩೩. ಅರಿವಿನ ತಿರುಳು

ಇದುವರೆಗಿನ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದನುಭವವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಚಾರಮಾಡುವವರ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಹೊರಟು ಅರಿವಿನ ವಿಷಯ, ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಆಶ್ರಯ - ಇವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನಡೆಯಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದರ ನೆಲೆಯೂ ಸಿಕ್ಕದೆ ವಾದಿಗಳು ಪೇಚಾಡುತ್ತಿರುವರೆಂದೂ ತೋರಿಸಿದ್ದಾಯಿತು.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ವಿಚಾರಿಸಿದೆವಾದರೂ ಈ ವಿಚಾರದ ಫಲಿತಾಂಶವನ್ನು ಅನುಮಾನವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ ; ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವಾಗಲಿ, ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಲಿ, ವಿಷಯವಾಗಲಿ, ಆಶ್ರಯವಾಗಲಿ, ಇಂಥದ್ದೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವದು ಹೇಗೆ ಕಷ್ಟವಾಯಿತೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅನುಮಾನಾದಿಗಳಿಂದುಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದಾನೊಂದು ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಕಷ್ಟವೆಂದೇ ತೀರ್ಮಾನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅನುಮಾನಾದಿಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಯೇ ಬದುಕುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನವೇ ಮುಖ್ಯವು. ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿರುವದೋ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿರುವದೆಂಬ ಆಕಾರದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು. ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯೂ ಬೆಂಕಿಯೂ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಹೊಂದಿಕೊಂಡೇ ಇರುವವೆಂದೂ ಹೊಗೆ ಇರುವ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಲ್ಲದೆ ಬೇರೆಯ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬೆಂಕಿಯು ಇರುವದೆಂದೂ ನಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿರುವೆವು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಹೊಗೆಯಿದ್ದರೆ ಬೆಂಕಿಯಿದೆ, ಆದರೆ ಬೆಂಕಿಯಿದ್ದರೆ ಹೊಗೆಯಿರುವದೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ - ಎಂದು ನಾವು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವೆವು. ಹೀಗೆ ಅಧಿಕದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ಬೆಂಕಿಯು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಹೊಗೆ

ಯನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವದರಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಹೊಗೆಯೆಂಬ ಲಿಂಗದಿಂದ (ಹೆಗ್ಗುರುತಿನಿಂದ) ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಬೆಂಕಿಯಿರಬೇಕೆಂದು ಊಹಿಸಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವೆವು. ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ಯವ್ಯಾಪಕಗಳು ಅಥವಾ ಲಿಂಗಲಿಂಗಿಗಳು - ಎರಡೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ವಿಚಾರದ ಕೋಟಲೆಗಳೆಲ್ಲ ಅನುಮಾನಕ್ಕೂ ಬರುವವಾಗಿರುತ್ತವೆಯೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಅನುಮಾನದಿಂದುಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯಬುದ್ಧಿಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿರುವದು. ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಬೆಂಕಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಎಲ್ಲಾ ಹೊಗೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ನಾವು ಕಣ್ಣಿಂದಲೇ ಕಂಡು ಬೆಂಕಿಗೂ ಹೊಗೆಗೂ ವ್ಯಾಪ್ಯವ್ಯಾಪಕಭಾವವಿದೆಯೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವದು ಅಶಕ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ 'ವಹ್ನಿತ್ವ' ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನೂ ಹೊಗೆಯಲ್ಲಿರುವ 'ಧೂಮತ್ವ' ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನೂ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಧೂಮತ್ವಕ್ಕೂ ವಹ್ನಿತ್ವಕ್ಕೂ ಇರುವ ನಿಕಟಸಂಬಂಧದಿಂದಲೇ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವೆವು. ಆದರೆ ಹಿಂದೆಯೇ ನಾವು ಕಂಡಿರುವಂತೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷಭಾವವೂ ವಿಚಾರದ ಹೊಡೆತಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲಲಾರದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದ ಬುಡವೂ ಭದ್ರವಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಲೋಕದ ಸಕಲವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೂ ಅಡಿಗಲ್ಲಾಗಿರುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಗಳೇ ಹೀಗೆ ಗಾಳಿಯಲ್ಲಿ ತೂರಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಇನ್ನು ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣದ ಹಾಡನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದೇನು ? ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜನರಿಗೆ ಇರುವ ಹೊಡೆದಾಟವನ್ನು ಕುರಿತು ಮತ್ತೊಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕೆಂದಿರುವದರಿಂದ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷೋಪಜೀವಿಯಾದ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನವು ದೊರೆಯುವಂತಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ.

ಹೀಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರವೂ ನೆಲೆಗೆ ನಿಲ್ಲದೆ ಇರುವದೆಂಬುದೇ ವಿಚಾರದ ಕೊನೆಯೆ ? ಮತ್ತೆ ಯಾವ ದಾರಿಯಿಂದಲೂ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆ ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಎದುರಿಗೆ ಬಂದು ನಿಲ್ಲುವದು ಸಹಜವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವಿಭಾಗವು ನಾವು ನಂಬಿರುವಂತೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಎಂದಿಗೂ ಕೊಡಲಾರದೆಂಬುದನ್ನು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಮನಗಂಡ ಹೊರತು ಮುಂದಿನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ನಡೆಯಿಸುವದು ಆಗಲಾರದಾದ್ದರಿಂದ ವಾಚಕರು ಈವರೆಗಿನ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೇಳಿರುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿವ್ಯವಹಾರದ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕು. ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ

ತೂಹಲಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿರುವ ಶ್ರೀಹರ್ಷನ ಖಂಡನಖಂಡಖಾದ್ಯ, ಚಿತ್ಸುಖಾಚಾರ್ಯರ ಅದ್ವೈತದೀಪಿಕೆ, ಆನಂದಗಿರಿಗಳ ತರ್ಕಸಂಗ್ರಹ - ಈ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕು : ಇಂಗ್ಲಿಷು ಬಲ್ಲವರು ಬ್ರಾಡ್ಲಿ ಎಂಬಾತನು ಬರೆದಿರುವ 'ತೋರಿಕೆಯೂ ತತ್ತ್ವವೂ'' (Appearance and Reality) - ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುವ ಸಕಲವೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ (ಹೀಗೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ) ಎಂಬುದು ಆಗ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದಿರಲಿ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿವ್ಯವಹಾರವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂಬುದನ್ನು ಮನಗಂಡಿದೇವೆಂದೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಇದನ್ನು ದಾಟಿ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಮಾರ್ಗವು ಯಾವದು ? ಆ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಪ್ರಕೃತಕ್ಕೆ ನಾವು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪಾದಿಗಳ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಈಗ ಮಾಡೋಣ.

ಈ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಹಿಂದಿನ ಲೇಖನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಸೂಚನೆಯು ಪರಮೋಪಕಾರಿಯಾಗಿರುವದು. ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ವಿಷಯವಿಷಯಿ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತರಬೇಕು. ಫಕ್ಕನೆ ನೋಡಿದರೆ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲವು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿಷಯಿಯಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವವು. ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವುಗಳೇ ಪರಮವಿಷಯಿಗಳೆಂದು ಅಲ್ಲಿಗೇ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಗಿಸಿಬಿಡುವ ಕುಂಟು ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸದೆ ಇರಬೇಕು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ವಿಷಯಿ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅಂತಃಕರಣವು ವಿಷಯಿ ; ಆದರೆ ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೂ ವಿಷಯಿಯುಂಟೆ ? - ಎಂದು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹೊರಡಬೇಕು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶರೀರ ಪ್ರಾಣಮನೋಬುದ್ಧ್ಯಹಂಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಕೊನೆಗೆ ನಿಂತೇ ನಿಲ್ಲುವುದು ; ಅದೇ ವಿಷಯಿಯಾಗಿದೆ - ಎಂದು ವಾದಿಗಳು ತೀರ್ಮಾನಮಾಡಿಕೊಂಡು ಇನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಇಣಿಕಿಯೂ ನೋಡದೆ ಇರುವರು. ಅಳಿಯನನ್ನೇ ಬಿಟ್ಟು ಮದುವೆಯ ದಿಬ್ಬಣವನ್ನು ಸಾಗಿಸುತ್ತಿರುವ ಮೂರ್ಖರಂತೆ, ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಷಯಿಯನ್ನೇ ಬಿಟ್ಟು ವಿಷಯವಿಷಯಿವಿಭಾಗವನ್ನು ಅವರು ನಡೆಯಿಸುವರು ; ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರದ ಬಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟು ಬಿದ್ದು ಅಲ್ಲಿಂದ ಹೊರಕ್ಕೆ ಬರುವ ಉಪಾಯವನ್ನು ಕಾಣದೆ ನರಳುತ್ತಿರುವರು.

ಆದರೆ ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ನಮಗೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ

ದ್ವಾರವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳು ಇವೆಯೆಂದೂ ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಪ್ರಮೇಯವಾದ ದ್ರವ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಅರಿತು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಮಾತೃಸ್ವರೂಪರೆಂದೂ ನಾವು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವೆವಷ್ಟೆ. ಈ ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೆ ಏನಾಧಾರ ? - ಎಂದು ನಮಗೆ ನಾವೇ ಪ್ರಶ್ನೆಹಾಕಿಕೊಳ್ಳೋಣ. ಪ್ರಮಾತೃ, ಪ್ರಮಾಣ, ಪ್ರಮೇಯ - ಎಂಬ ಮುಕ್ಕುಪ್ಪೆಯ ವ್ಯವಹಾರವು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತಿರುವದು ? ಈ ವಿಭಾಗವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವದು ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಮಗೆ ನಾವೇ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳೋಣ.

ಈಗ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಕೋಣವೇ ಬದಲಾಯಿಸಿಬಿಡುವದು. ಪ್ರಮಾತೃಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವೆಂಬ ವಿಭಾಗವು ನಮಗೆ ಹೊರಗಾಗುವದು, ನಮಗೆ ಅದು ವಿಷಯವಾಗುವದು ; ಇದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ನಾವು ವಿಷಯಿಯಾಗುವೆವು. ಈ ವಿಷಯಿಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಾವು - ಪ್ರಮಾತೃವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬ ಕರಣವನ್ನುಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ - ಯಾವದಾದರೊಂದು ಸಾಧನವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಮಾತ್ರಾದಿವಿಭಾಗವನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ನೇರಾಗಿ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವೆವು. ಹೀಗೆ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ - ಪ್ರಮಾತೃವು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಅರಿಯುವಾಗ ಅವನಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳಾಗುತ್ತಿರುವಂತೆ - ಯಾವದೊಂದು ಮಾರ್ಪಾಡೂ ಆಗುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ವಿಷಯವಾದ ಪ್ರಮಾತ್ರಾದಿವಿಭಾಗವು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಹೇಗೂ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳದೆಯೇ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದು. ದೊಡ್ಡದೊಂದು ಬೆಟ್ಟವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಕಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಬೆಟ್ಟದ ಭಾರವೇನೂ ಬೀಳದೆಯೇ ಬೆಟ್ಟದ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಆಗುತ್ತಿರುವಂತೆ, ಪ್ರಮಾತೃ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವೆಂಬ ವಿಭಾಗದ ಇಡಿಯ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೇ ನಾವು ಅರಿಯುತ್ತಿದ್ದರೂ ವಿಷಯವಾದ ಪ್ರಮಾತ್ರಾದಿಪ್ರಪಂಚದ ಸೋಂಕು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಇಲ್ಲದೆಯೇ ನಾವು ಅದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿರುವೆವು. ಹೀಗೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಸೋಂಕೂ ಇಲ್ಲದ - ಈ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂದು ಕರೆಯುವರು.

ಸಾಕ್ಷಿಯು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರಬೇಕು ; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಮತ್ತೇನನ್ನೂ ಉಪಯೋಗಿಸದೆ ವಿಷಯಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಅರಿಯಲೇ ಆರದು. ಆದಕಾರಣ ನಮ್ಮ ವಿಚಾರವು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ನಿಂತಿತು : ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಪರಮವಿಷಯಿಯು, ಅದೇ ಸಕಲಪ್ರಮಾತ್ರಾದಿವಿಭಾಗದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೂ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದು. ಅದೇ ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರದ ಅರಿವಿಗೆಲ್ಲ ತಿರುಳಾಗಿರುವದು.

ಮೇಲೆ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರ ಎಚ್ಚರವೊಂದನ್ನೇ ಲಕ್ಷ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ಕನಸನ್ನೂ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆಗ ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು - ಇವೆರಡೂ ಒಟ್ಟುಒಟ್ಟಾಗಿ ವಿಷಯವಾಗಿ ತೋರಿ ಹಾ ತ್ತಿರುವ ದೃಶ್ಯಗಳೆಂಬುದು ಮನದಟ್ಟಾಗುವದು. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆರಡೂ ಒ ನಾಗುತ್ತಲೊಂದು ನಮಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ತೋರಿ ಹಾರಿಹೋದಂತೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಭಾ ನೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪರಮೋಪಕಾರಿಯಾದ ಉಪಾಸನೆಯಾಗುವದು. ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲದೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಮಾತ್ರಾದಿ ಸಕಲವಿಭಾಗಗಳೂ ಕಂಡುಬರುವವೆಂತಲೂ ಅವೆರಡನ್ನೂ ನಾವು ಸಮವಾಗಿಯೇ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವಾಗಿರುವೆವೆಂತಲೂ ಈ ಭಾವನೆಯು ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಎಚ್ಚರವನ್ನೂ ಕನಸನ್ನೂ ಒಂದೇ ಸಮನಾದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ನೋಡುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲುಮಾಡಿದ ಕೂಡಲೆ ಆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಪ್ರಮಾತೃಜ್ಞಾನದ ತಿರುಳು ನಾವೇ - ಎಂಬ ಉತ್ತಮತತ್ತ್ವವು ನಮಗೆ ಹೊಳೆಯುವದು. ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯ, ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಆಶ್ರಯ - ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವಾದ ತೊಡಕುಗಳೆಲ್ಲ ಮಾಯವಾಗುವವು. ಆದರೆ ನಮಗೆ ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತವಾದ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯು ಬೇಗನೆ ದಕ್ಕುವದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದ ಮೇಲೆಯೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಭಿಮಾನವಿಟ್ಟು, ಕನಸೆಂಬುದು ಎಚ್ಚರದ ವಾಸನೆಯಿಂದಾದ ಮಿಥ್ಯಾನುಭವವೆಂತಲೂ ಅದಕ್ಕೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಯಾವ ಹೋಲಿಕೆಯೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂತಲೂ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲೇ ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿರುವೆವು. ಈ ನಿರ್ಧಾರವೇ ಸಾಕ್ಷಿಸ್ವರೂಪನಿರ್ಧಾರಣೆಗೆ ಪ್ರಬಲವಾದ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾಗಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರತಿಬಂಧಕನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಸಂಪೂರ್ಣಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಮತ್ತೊಂದು ಸಲ ವಿಚಾರಮಾಡುವದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುವದು. ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಮಾಡಲಾಗುವದು.

೧೩೪. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅರಿವು

ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪ, ವಿಷಯ, ಉತ್ಪತ್ತಿ ಆಶ್ರಯ - ಇವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆಮಾಡಲಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವೇ ಅರಿವಿನ ತಿರುಳೆಂದು ಕಂಡುಬಂತು ; ಅರಿವಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದೆಲ್ಲ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿರುವದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು ; ಸಾಕ್ಷಿಯು ಯಾವದೊಂದನ್ನೂ ಆಶ್ರಯಿಸಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಅರಿವು ಯಾವದೊಂದು ಮಾರ್ಪಾಡೂ ಇಲ್ಲದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟುಹೊಂದುಗಳೆಂಬುವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಏರ್ಪಟ್ಟಿತು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಮಾತೃ, ಪ್ರಮಾಣ, ಪ್ರಮೇಯ - ಎಂಬ ವಿಭಾಗವು ಈ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ವಿಷಯ

ವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಗೊತ್ತಾಯಿತು. ಎಚ್ಚರವನ್ನೂ ಕನಸನ್ನೂ ಸಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲುಮಾಡಿದ ಕೂಡಲೆ ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತೋರಿ ಬರುವ ಪ್ರಮಾತೃಜ್ಞಾನದ ತಿರುಳೇ ನಾವೆಂಬುದು ಮನವರಿಕೆಯಾಗುವದೆಂದು ಹಿಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿದ್ದೆವು. ಈಗ ಈ ಸಮದೃಷ್ಟಿಗೆ ಸಾಧಕವಾದ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವಾಚಕರ ಮುಂದೆ ಇಡುವೆವು.

ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಲೇಖನವನ್ನು ಆಗಲೇ ಬರೆದದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪಾಠಕರು ಆ ಲೇಖನವನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಈಗ ಓದಬೇಕು. ಅದರಲ್ಲಿ ಇರವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಕನಸಿಗೂ ಯಾವದೊಂದು ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ತೀರ್ಪನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಈಗ ಅರಿವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಾರಿ ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ.

ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪ್ರಮಾತೃ, ಪ್ರಮಾಣ, ಪ್ರಮೇಯ - ಎಂಬ ಮುಕ್ಕಪ್ಪೆಯ ವ್ಯವಹಾರವು ತೋರಿಬರುತ್ತಿರುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ತೋರಿಬರುತ್ತಿರುವದು. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಅಸಂಭವನೀಯವಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆಯೆಂದು ನಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದು ನಿಜ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ರೆಕ್ಕೆ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಅವರು ಹಕ್ಕಿಗಳಂತೆ ಅಂತರಿಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹಾರಲಾರರೆಂದೂ ನಾವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿರುವೆವಾದರೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಹಾರಾಡುತ್ತಿರುವಂತೆ ಭಾಸವಾದರೆ ಅದನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವೆಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಕಟ್ಟಡಕ್ಕೆ ಬಾಗಿಲಿಲ್ಲದೆ ಬರಿಯ ಕಲ್ಲುಗೋಡೆಯೇ ಕಂಡುಬಂದರೂ, ಆ ಗೋಡೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನೇ ಬಾಗಿಲೆಂದು ಎಣಿಸಿ ನಾವು ಕದವನ್ನು ತಟ್ಟುವೆವು ; ಒಳಗಿನಿಂದ ಯಾರೋ ಬಂದು ಆ ಕದವನ್ನು ತೆರೆದಂತೆಯೂ ಆಗುವದು. ಹೀಗೆಯೇ ಇನ್ನೂ ಎಷ್ಟೋ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಪ್ರಮಾಣಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಲಕ್ಷಣ ರೀತಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವವೆಂಬುದು ನಿಜವೇ. ಎಚ್ಚರವಾದ ಮೇಲೆ 'ಇದೆಲ್ಲ ಕನಸೇ, ನಿಜವಾಗಿ ಹೀಗಲ್ಲ ಆಗಲಿಲ್ಲ,' ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ತಂಗಾಳಿಯು ಚಟ್ಟನೆ ಬೀಸಿ ನಾವು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿದ್ದ ಮಳಲುಕಟ್ಟಡಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಹೇಳಹೆಸರಿಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಿಬಿಡುವದೆಂಬುದೂ ನಿಜವೇ. ಆದರೂ ಇದೆಲ್ಲ ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿಂದ ಕನಸನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಆಗುವ ತೀರ್ಮಾನವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಉಪಕಾರಿಯಾಗಲಾರದು. ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿಂದ ನೋಡುವಂತೆ ಕನಸನ್ನು ಕನಸಿನ ಕಣ್ಣಿಂದಲೇ ನಾವು ನೋಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ, ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಕೆಲವು

ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾಗಿ ತೋರುತ್ತವೆಯೋ ಅದರಂತೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಬಳಕೆಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡುತ್ತೇವೆಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಇದಲ್ಲದೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯವೆಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಹಾಗಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದೂ ಹೇಗೆ ನಾವು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವೆವೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಸತ್ಯಮಿಥ್ಯಾವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಅರಿವಿನ ವಿಷಯದ ಸ್ವಭಾವವು ಒಂದೇ ; ಇದರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಮಿಥ್ಯಾವಿಭಾಗವು ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ನಾವು ಸತ್ಯವೆನ್ನುತ್ತಿರುವದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಹೋದರೆ ಅದು ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕದೆ ಹೋಗುವದು ; ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ತೋರಿದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದೇ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಇದಿಷ್ಟೂ ಅರಿವಿನ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಮಾತಾಯಿತು. ಅರಿವಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವದು ಯಾವದೆಂದು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೂ ಹೀಗೆಯೇ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಮ್ಮ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ನಿಲುಗಡೆಯಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದು. ಶರೀರ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ - ಇವು ಐದೂ ನಾನು ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥವೆಂದೂ ಅರಿವಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವವೆಂದೂ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಳಹೊಕ್ಕುನೋಡಿದರೆ ಇವುಗಳು ಯಾವವೂ ಪ್ರಮಾತೃವೆಂದು - ಎಂದರೆ ಅರಿಯುವಾತನೆಂದು - ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ನಾನು ಏನಾದರೊಂದು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿ ಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಬೇಡವಾದದ್ದನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಂಡು ಸುಖವನ್ನುಣ್ಣಬೇಕೆಂಬ ಮತ್ತು ದುಃಖವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕೆಂಬ ಹವಣಿಕೆಯು ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಮವಾಗಿಯೇ ಇರುವದು. ಹೀಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವವೂ ಭೋಕ್ತೃತ್ವವೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಪದಾರ್ಥವೇ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪ್ರಮಾತೃವೆಂದು ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಮವಾಗಿಯೇ ನಾವು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವೆವು. ಆದರೆ ಈ ನಾನೆಂಬುದು ಯಾರೆಂಬ ವಿಚಾರವು ಮಾತ್ರ ಎರಡವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನಿಲುಗಡೆಗೆ ನಿಲ್ಲುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅಂತೂ ಪ್ರಮಾತೃಪ್ರಮೇಯಗಳು ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಇದ್ದರೂ ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಇಂಥದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಬರುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವ ಅರಿವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ, ಅದು ತನ್ನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಆಯಾ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟುವಂತೆಯೂ ಆ ಅರಿವಿನಿಂದ ಪ್ರಮಾತೃವಿ

ನಲ್ಲಿ ಕೆಲಕೆಲವು ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವಂತೆಯೂ ನಮಗೆ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮನವರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಹುಟ್ಟುವ ಅರಿವು ಯಾವ ದೆಂಬುದಾಗಲಿ, ಈ ಅರಿವು ಎಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟುವದೆಂಬುದಾಗಲಿ ನಮಗೆ ನಿರ್ಧರವಾಗುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದೂ ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಸಮಾನ ವಾಗಿರುವದಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಮಾತೃಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯಗಳು ಸಮಾನಯೋಗಕ್ಷೇಮವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಮೂರೂ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ; ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಅವು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಇವುಗಳ ನಿಜವೇನೆಂಬುದು ಗೊತ್ತಿಗೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ತ್ರಿಪುಟಿಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ, ಅವಸ್ಥಾ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ, ಬರಿಯರಿವು ಮಾತ್ರ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ತ್ರಿಪುಟಿಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ಅವುಗಳ ಯಾವ ಗುಣದೋಷವೂ ಇದಕ್ಕೆ ಅಂಟುವ ಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವದೊಂದು ಆಯಾಸವೂ ಇಲ್ಲದೆ, ಯಾವದೊಂದು ಕರಣವನ್ನೂ ಬಯಸದೆ, ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯ ತ್ರಿಪುಟಿಯನ್ನು ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವದು ; ಆ ತ್ರಿಪುಟಿಗೆ ತಾನು ನಿಜವಾಗಿ ಕಟ್ಟುಬೀಳದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ತ್ರಿಪುಟಿಯನ್ನು ಬೆಳಗುವದಕ್ಕೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದು.

ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅರಿಯುವಂತೆ ತೋರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಮಾತೃವೆಂಬುದೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ನಮಗೆ ಆಯಾ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತೋರಿಬಂದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಆ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವೆಂಬ ಅಂಗಿಯನ್ನು ಕಳಚಿ ಬಿಸುಟು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾತೃತ್ವದ ಅಂಗಿಯನ್ನು ಧರಿಸಿದ ಮೇಲೂ ನಾನೆಂಬ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತಲೇ ಇರುವದರಿಂದ ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವಲ್ಲ, ಸಾಕ್ಷಿರೂಪವಾದ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೇ - ಎಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಈ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಪ್ರಮಾತೃವಿರುವದನ್ನು ನಾವು ಕಂಡದ್ದೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದ ರಿಂದಲೂ ಪ್ರಮಾತೃವಿನಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಚೈತನ್ಯವು ಅಥವಾ ಅರಿವು ಇರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಆಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ ವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಪ್ರಮಾತೃವಿನಲ್ಲಿರುವಂತೆ ತೋರುವ ಚೈತನ್ಯವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವೇ, ಈ ಚೈತನ್ಯದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪ್ರಮಾತೃವಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸುವದ ರಿಂದಲೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯವಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವದು - ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂಧ ಸಾಕ್ಷಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನಾವು ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಆಯಾ

ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೊಳೆಯುವ ವಸ್ತುವು 'ಚಿದಾಭಾಸನು' (ಎಂದರೆ ಚೈತನ್ಯದಂತೆ ತೋರುವದು) ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು.

ಈಗ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರ. ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರ್ಪಟ್ಟು ಎಚ್ಚರದ ಅಥವಾ ಕನಸಿನ ತ್ರಿಪುಟಿಯು ತಾನೇ ಇರುವದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಆಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ ವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ತ್ರಿಪುಟಿಯ ಇರವು ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಎಂದಾಗುವದು. ಇವುಗಳ ಅರಿವೂ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಎಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅರಿವಿಗೂ ಇರವಿಗೂ ಯಾವ ಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೂ ಭೇದವಿಲ್ಲವೆಂದು ಏರ್ಪಡುವದು. ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನಾಗಿ (ಎಂದರೆ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿ)ರುವದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಸಚ್ಚಿದ್ರೂಪನೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು.

---

14. ಉಪಸಂಹಾರ

೧೩೫. ಉಪಸಂಹಾರ :

ಈವರೆಗಿನ ಹದಿಮೂರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುವ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರ ಸ್ವಂತ ಬರೆವಣಿಗೆ ಹಾಗೂ ಆ ಮಹನೀಯರು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶ ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಿಂದಾಗ್ಗೆ ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ ಲೇಖನಗಳ ಸಂಗ್ರಹದಿಂದಲೂ ಆರಿಸಿ ತೆಗೆದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿರುವ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಲೇಖಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಗ್ರಂಥಕರ್ತರೇ ಈ ಪೂರ್ಣಗ್ರಂಥವನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿದ್ದರೆ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳು ಗ್ರಂಥಶರೀರದಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತಿತ್ತೇನೋ ತಿಳಿಯದು. ಆದರೆ ವಾಚಕರಿಗೆ ಗ್ರಂಥವು ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿಂತಿದೆಯೆಂಬ ಭಾವನೆಗೆ ಅವಕಾಶವಾಗದಂತೆ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಅವರೇ ಬೇರೆಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅದೇ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದಿದ್ದ ಬರಹಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಿ, ಶೋಧಿಸಿ ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಿ ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ.

ವಾಚಕರು ಸಾವಧಾನವಾಗಿ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಓದಿ ಏನಾದರೂ ನ್ಯೂನಾತಿರೇಕಗಳಿದ್ದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಬೇಕಾಗಿ ಕೋರಿದೆ. ಅಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ವಾಚಕರಿಗೆ ಮುಂದಿನ ಮುದ್ರಣಗಳಲ್ಲಿ ಸರಿಪಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗುವದು.

ನಮ್ಮ ಈ ಅಳಿಲು ಸೇವೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯಾ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಸನ್ಮಾನ್ಯ ವಾಚಕರು ಎಂದಿನಂತೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವನ್ನು ನೀಡಿ ಸಹಕರಿಸಬೇಕಾಗಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಮುಕ್ತಯಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

•••••

ಇದೇ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರ ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳು

೧. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳು : (ಭಾಗ ೧-೨) ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯಾನುಸಾರವಾಗಿ ಲಲಿತವಾದ ಶೈಲಿಯಿಂದ ಅನೇಕದೃಷ್ಟಾಂತಗಳೊಡನೆ ಗೀತೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೃದಯಂಗಮವಾಗಿ ಈ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಗಳವರು ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಚರ್ಚೆಗಳ ಗಡಿಬಿಡಿಯಿಲ್ಲದೆ ಗೀತೆಯ ನಿಜವಾದ ಸರಳವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವವರಿಗೆ ಈ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿರುವವು. ಮೂರನೆಯ ಮುದ್ರಣ. ೧೯೯೯ (ಭಾಗ ೧ ; ಪು. ಡೆಮ್ಮಿ ೬೧೪ ; ಭಾಗ ೨, ಪು. ೫೭೮)

೨. **ಶ್ರೀಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರವರ ಸರ್ವಸಮ್ಮತೋಪದೇಶಗಳು** : ಶ್ರೀಗಳವರು ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿಯ ಚಾತುರ್ಮಾಸ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನುಗ್ರಹಿಸಿದ ಈ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳು ಶಾಂಕರ ವೇದಾಂತಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳ ವಿಚಾರಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮಹಾಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿ ಆಚಾರ್ಯರ ಮೂಲಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನೇ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಹಸಿವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿರುತ್ತವೆ. ಆಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಇದ್ದದ್ದು ಇದ್ದಹಾಗೆಯೇ ತಿಳಿಯಬೇಕೆನ್ನುವವರಿಗೆ. ಲಾಭದಾಯಕವಾದ ಗ್ರಂಥವಿದು. (ಮೂರನೆಯ ಮುದ್ರಣ : ೨೦೦೦. ಪು. ಡೆಮ್ಮಿ ೩೯೧)

೩. **ಶಂಕರವೇದಾಂತಸಾರ** : ಶಂಕರವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಒಂದೇ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬರೆದಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಕೂಡಿಸಿ ಪ್ರಮಾಣವಚನಗಳ ಮೂಲಸ್ಥಾನಸಮೇತವಾಗಿ ೨೮ ಪಾಠಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಬರೆದಿರುವ ಗ್ರಂಥ. ವೇದಾಂತವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೂ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೂ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. (ಮೂರನೆಯ ಮುದ್ರಣ ; ೨೦೦೦ ಪು. ಡೆಮ್ಮಿ ೩೦೨)

೪. **ಜೀವಂತವೇದಾಂತ** : ಶ್ರೀಗಳವರು ಶುಭಕೃತುಸಂವತ್ಸರದ ಚಾತುರ್ಮಾಸ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ಅನುಗ್ರಹಿಸಿದ ಈ ಉಪದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತವು ಜೀವಂತದರ್ಶನ ವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಹೆಗ್ಗುರುತುಗಳೇನು ? - ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಮನೋಹರರೀತಿಯಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿ ಸಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವುಳ್ಳ ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷರಿಗೆಲ್ಲ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗುವಂತೆ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಸಾಧನ - ಎರಡನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದೆ. (ಎರಡನೆಯ ಮುದ್ರಣ ; ೧೯೯೩ ಪು. ಡೆಮ್ಮಿ ೩೧೦)

ಇನ್ನೂ ಹಲವು ಗ್ರಂಥಗಳಿವೆ.

ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿ,

ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ, ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ

573 211

ಗ್ರಂಥಕಾರರ ಪರಿಚಯ

ಶ್ರೀ ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಗೆ ಅನುವಾದಿಸಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಕಾಶಕಾರ್ಯಾಲಯಾದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಗಳವರ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದ ಹೆಸರು ವೈ. ಸುಬ್ಬರಾವ್ ಎಂಬುದಾಗಿತ್ತು. ಇವರು ಆಗಿನ ಮೈಸೂರು ಸರ್ಕಾರದಲ್ಲಿ ಮಿಡಲ್ ಸ್ಕೂಲ್ ಉಪಾಧ್ಯಾಯರು. ತಮ್ಮ ಸೇವಾವಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಶ್ರೀಗೋಂದಾವಳೀ ಮಹಾರಾಜರವರ ಹಾಗೂ ಶ್ರೀ ಶೃಂಗೇರಿ ಜಗದ್ಗುರುಗಳವರ ಕೃಪಾನುಗ್ರಹಗಳಿಗೆ ಪಾತ್ರರಾಗಿದ್ದು ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಭಾಷ್ಯಗಳು, ಪ್ರಕರಣಗಳು, ಸ್ತೋತ್ರಾದಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕನ್ನಡಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. 1923 ರಲ್ಲಿಯೇ 'ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಕಾಶ' ವೆಂಬ ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನಾರಂಭಿಸಿ ೪೫ ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ನಡೆಯಿಸಿದರು. 1935 ರಲ್ಲಿ ಸರ್ಕಾರದ ನೌಕರಿಯಿಂದ ನಿವೃತ್ತರಾದ ಮೇಲೆ ಹಾಸನ ಜಿಲ್ಲೆ ಹೊಳೆನರಸೀಪುರದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿ 1945 ರಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಶಂಕರವೇದಾಂತ ಪ್ರಚಾರ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳು, ಗ್ರಂಥ ಪ್ರಕಟಣೆ, ಪಾಠ ಪ್ರವಚನಗಳು, ವೇದಾಂತ ಸಪ್ತಾಹಗಳು - ಮುಂತಾದ ರೀತಿಗಳಿಂದ ಬೆಳೆಯಿಸಿದರು. ಕೆಲವು ಜನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಡಿತರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರು.

ಅನಂತರ ತಮ್ಮ 88 ನೇ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬೆಂಗಳೂರು ನಗರದ ತ್ಯಾಗರಾಜನಗರ ಬಡಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಾಲಯದ ಶಾಖೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಸ್ವಂತ ಕಟ್ಟಡವನ್ನು ಮಹಾಜನರ ನೆರವಿನಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. 1975 ನೇ ಇಸವಿಯಲ್ಲಿ (1880-1975) ತಮ್ಮ 96 ನೇ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮೀಭೂತರಾದರು. ಅವರ ಮಹಾಸಮಾಧಿಯು ಹೊಳೆನರಸೀಪುರದ ಕಾರ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಅಭಿನವಶಂಕರರು ಎಂದೇ ಈಗಲೂ ಅವರ ಶಿಷ್ಯವರ್ಗದವರು ಗೌರವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಪೂಜ್ಯ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರ ಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳು
ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ರಚಿಸಿರುವ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ವೇದಾಂತ ಗ್ರಂಥಗಳು

ವಿವರ	ಪುಟಗಳು
೧. ಶಂಕರ ವೇದಾಂತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ (ಶಂಕರವೇದಾಂತವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿನಿ)	೯೪
೨. ವೇದಾಂತದರ್ಶನ (ಮೂವರು ಆಚಾರ್ಯರ ಮತದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯಪರಿಚಯ)	೫೨
೩. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳು ೧-೨ನೇ ಭಾಗಗಳು	೬೦೬(೧)
(೨೦೦ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳ ರೂಪವಾದ ಗೀತೆಯ ವಿವರಣೆ)	೬೩೮(೨)
೪. ಭಕ್ತಿಚಂದ್ರಿಕೆ (ನಾರದಭಕ್ತಿಸೂತ್ರಗಳ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ)	೨೪೨
೫. ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆ (ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸುವ ಉಪದೇಶಗಳು)	೧೬೪
೬. ಶಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರ ಸರ್ವಸಮ್ಮತೋಪದೇಶಗಳು (ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಗಳವರು ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ ಚಾತುರ್ಮಾಸ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳು)	೩೮೯
೭. ಜೀವಂತ ವೇದಾಂತ (ವೇದಾಂತವು ಜೀವಂತ ದರ್ಶನವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಉಪದೇಶಗಳು)	೩೧೦
೮. ಅನುಭವಗಮ್ಯವೇದಾಂತ (ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನದಿಂದ ಮನಗಾಣಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿಸುವ ಉಪದೇಶಗಳು)	೩೯೪
೯. ಶಂಕರ ವೇದಾಂತಸಾರ (೩೮ ಪಾಠಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಶಂಕರಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ವೇದಾಂತಸಾರವನ್ನು ಹಿಂಡಿಟ್ಟಿದೆ)	೩೬೮
೧೦. ಪರಮಾರ್ಥಚಿಂತಾಮಣಿ (ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕ ಇಡಿಯ ವಿಶ್ವದ ತಿರುಳನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವ ಮನನಕ್ರಮ (ನಿಮ್ಮ ಕೈಯಲ್ಲಿದೆ)	೬೦೦
೧೧. ಗೌಡಪಾದಹೃದಯ (ಮಾಂಡೂಕ್ಯಕಾರಿಕೆಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ)	೫೪೦
೧೨. ಭಗವದ್ಗೀತಾರ್ಥಸರ್ವಸ್ವ (ಗೀತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬರೆದಿರುವ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ)	೨೨೮
೧೩. ಶ್ರೀಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದವೃತ್ತಾಂತಸಾರಸರ್ವಸ್ವ (ಶ್ರೀ ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರ ಜೀವನಚರಿತ್ರೆ-ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ)	೫೩೨
೧೪, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಗೀತಾವಳಿ (ಶ್ರೀಶ್ರೀಗಳವರು ರಚಿಸಿದ ಹಾಡುಗಳು)	೧೨೮
೧೫. ಧಮ್ಮಪದ (ಬೌದ್ಧದರ್ಶನದ ವಿಮರ್ಶೆ-ಶ್ಲೋಕಸಹಿತ ಅನುವಾದ)	೧೫೨
೧೬. ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಥಮಪುಸ್ತಕಮ್ (ಸ್ವಯಂ ಬೋಧಿನೀ, ಕನ್ನಡಲಿಪಿ)	೧೧೬
17. How to recognise the Method of Vedanta (Introduction to Sanskrit Text "Vedanta Prakriya Prathyabhijna")	128
18. Salient feactures of Sankara Vedanta (Presents matter & method of Genuine Sankara Vedanta in a small compass)	144
19. Vedanta Prakriya Prathyabhijna (Sanskrit)	612
20. Mandukya Rahasya Vivruthi (Sanskrit)	700
21. Sugama (Sanskrit)	125

ಪೂರ್ತಾ ಬೆಲೆ ಪಟ್ಟಿಗೆ ಕೆಳಕಂಡ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪರ್ಕಿಸಿ :

ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶಕಾರ್ಯಾಲಯ
೬೮, ಎರಡನೇ ಬ್ಲಾಕ್ ತ್ಯಾಗರಾಜನಗರ
ಬೆಂಗಳೂರು - 560 028
✆: 676 5548

ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶಕಾರ್ಯಾಲಯ
ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ - 573 211
ಹಾಸನ ಜಿಲ್ಲಾ.
✆: 08175-73820